ZNAK

MIESIĘCZNIK

107

KRAKÓW

Rok XV MAJ (5) 1963

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
kwartalnie . . . . „	36.—	kwartalnie . . . . „	50.40
półrocznie . . . . „	72.—	półrocznie . . . . „	100.80
rocznie . . . . . „	144.—	rocznie . . . . . „	201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 25. II. 1963 Druk ukończono w maju 1963
Format A-5 Papier druk sat. kl. V 61 × 86 70 g Ark. druk. 8
Zam. nr 71 28. II. 1963 Nakład 7.000 + 350 egz. F-6

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
Rok XV Nr 107 (5)
Maj 1963
KRAKÓW

X. J. P.

»ABY BYLI JEDNO«...

„Ale nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dla słowa ich uwierzą we mnie, aby wszyscy byli jedno, jako Ty, Ojcze, we mnie, a ja w Tobie, aby i oni byli jedno w nas, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał. A chwałę, którą mi dałeś, przekazałem im, aby byli jedno, jako i my jedno jesteśmy"

(Św. Jan, 17, 20—22)

WYDAJE mi się, że my dziś daleko lepiej rozumiemy myśli Chrystusa Pana i intencje zawarte w jego modlitwie, niż mogli to uczynić apostołowie w Wieczerniku. My możemy dziś spojrzeć na tę modlitwę poprzez fakt rozdartego chrześcijaństwa. Chrystus Pan widział przyszłość chrześcijaństwa i jego rozdzielenie tak, jak my je dziś widzimy, widział również to, czego my nie widzimy: wszystkie smutne konsekwencje tego rozdarcia w dziedzinie ducha i łaski. Stanowiły one jeden z powodów Jego smutku, jeden więcej ciężar na sercu w czasie krzyżowej drogi.

Chrześcijanie, uznający Jezusa Chrystusa swoim Mistrzem, Nauczycielem i Zbawicielem, nie zasiadają już dziś przy jednym stole wokół Chrystusa jak niegdyś w Wieczerniku. Rozeszli się, odstąpili od jedności i wspólnoty w wierze i miłości. Stan ten trwa już długie wieki. W chwili obecnej nastąpił jednak w rozdzielonym chrześcijaństwie znamienny przełom. Co światlejsze umysły po jednej i po drugiej stronie zaczynają dostrzegać bezsens tego podziału. Co gorętsze serca zaczyna nurtować dojmujący wstyd za siebie i za innych chrześcijan — wstyd przed sobą i przed

całą ludzkością za ten stan rzeczy, za to, że ci, którzy „uwierzyli Miłości" i miłość wzięli jako podstawowe przykazanie życia swego, że oni właśnie żyją rozdarci niezgodą, zamknięci w ciasnocie uprzedzeń i wzajemnych niechęci. Coraz więcej chrześcijan zdaje sobie sprawę, że na nich ciąży odpowiedzialność za zniesienie tego nienormalnego zjawiska, że z Ducha modlitwy Chrystusa: „aby byli jedno" wynika dla nich obowiązek dążenia do jedności świata chrześcijańskiego. Przechodzi dziś przez Kościół jakiś powiew miłości, która dąży do tego, by przywrócić taki stan, jaki istniał w Wieczerniku, gdzie ludzie siedzieli razem z Chrystusem wokół jednego stołu. Można dziś już stwierdzić, że chrześcijanie stanęli u początku jednoczącej drogi, ale nie wiedzą, jaki jest jej dalszy ciąg i gdzie jest jej kres. Na pytanie, jak ma się dokonać to zjednoczenie, nie znajdują odpowiedzi.

Oczywiście, najłatwiejszą i pozornie najprostszą odpowiedzią byłoby wezwanie: Przyjdźcie do nas, czekamy na was i bardzo chętnie was przyjmiemy. Taka odpowiedź jednak nie byłaby krokiem naprzód, lecz raczej cofnięciem się. Nikt z rozumnych chrześcijan nie wyobraża sobie zjednoczenia w taki prosty sposób. Sprawa jest bardzo skomplikowana.

Przede wszystkim ludzie, którzy dzisiaj chcą wracać do jedności, to nie są ci sami ludzie, którzy się rozchodzili. Tamci znali drogi rozejścia i łatwiej byłoby im odnaleźć drogi zejścia się z powrotem. Było to pokolenie, które znaczną część swego życia przeżyło jeszcze w jedności i było mimo sporów w tę jedność wkorzenione. Opuszczona i zerwana jedność stanowiła jakby dom ducha, który się opuszczało. Może to był dom z tych czy innych powodów znienawidzony, ale zawsze dom. Dzisiejszych chrześcijan dzieli nie tylko doktryna; od momentu rozejścia się minęło wiele pokoleń, a poszczególne wyznania stworzyły sobie własną kulturę religijną, własny duchowy dom. Ludzie wzrastali od dziecka w swoim wyznaniu chrześcijańskim i w nie się wkorzeniali. Cała atmosfera rodzinna, ojciec, matka, od których słyszeli pierwsze słowa o Bogu, i wszystko, co przyszło potem aż po dojrzałość życia religijnego — wszystko to wiązało się w jakąś jedną zwartą żywą całość. Rozrywanie tej całości, wykorzenianie człowieka z jego dotychczasowej gleby „rodzinnej" jest rzeczą nie tylko bardzo bolesną, ale chyba w równej mierze ryzykowną, ponieważ w ten sposób można zniszczyć prawdziwe wartości religijne.

Po wtóre: ci, którzy myślą dzisiaj o zejściu się w jedno, którym marzy się z powrotem Wieczernik z jednym stołem i z Chrystusem siedzącym pośród uczniów i patrzącym na wszystkich z miłością radującą się, że są znowu jedno, że jest „jedna owczarnia

i jeden Pasterz" — ci wszyscy to ludzie najgorętsi. Czy zdajecie sobie sprawę, co to znaczy: ludzie najgorętsi? To są ludzie bardzo intensywnie i prawdziwie przeżywający swoją wiarę w Jezusa Chrystusa czy to w Kościele katolickim, czy w prawosławiu, czy w protestantyzmie. To są ludzie najgłębiej i najmocniej zakorzenieni na gruncie swojego wyznania, a przede wszystkim ludzie dobrej wiary i dobrej woli. I jak takiemu człowiekowi powiedzieć: Zostaw wszystko, wyrzuć całą oprawę, to misterne naczynie, w którym pali się twoja żarliwość, a przyjdź do nas z samym ogniem. — Kto z was potrafi nieść żarzące węgle na gołej dłoni? Nie wolno nam, nie mamy prawa stawiać takich żądań. Nie można mówić człowiekowi innego wyznania: Zostaw wszystko, przyjdź do nas, drzwi są otwarte. — Każda wyprowadzka z rodzinnego domu jest w jakiś sposób bolesna. Wyprowadzka z domu ducha, domu serca — jest podwójnie bolesna i ryzykowna.

Trudności wymienione wyżej nie są jednak wcale najpoważniejszym problemem na drodze do zjednoczenia. Najpoważniejsza trudność tkwi w samej tajemnicy Kościoła.

Kościół jest dziełem Chrystusa. Gdyby Kościół był zjawiskiem czysto ludzkim, to wprowadzony weń nieporządek rozdzielenia mógłby być również naprawiony czysto ludzkimi siłami. Ludzkie możliwości dorastałyby do miary zadania. Wówczas zjednoczenie byłoby proste, choć może bardzo trudne. Ludzie w swojej historii porywali się na takie trudne rzeczy i doprowadzali je szczęśliwie do końca.

Kościół jednak nie jest dziełem człowieka. Jest dziełem Boga-Człowieka, a to ma swoje następstwa. Jeśli jest to dzieło Boga, to rana i wyrwa na tym dziele zaczyna się wprawdzie w świecie ludzkim, bo ludzie do tego dzieła należą, ale sięga swymi ostatnimi skutkami w świat pozaludzki. Nieporządek wprowadzony w żywy organizm mistyczny Kościoła jest w pewnej mierze poza zasięgiem ludzkich rąk. W Wieczerniku Pan Jezus stwierdził: „Jam jest szczep winny, wy jesteście latorośle". Jeśli się rozłamuje szczep winny, to rana, zadra, jest i na odłamanej gałęzi, i na pniu, z którego ją odłamano. To oczywiście nie oznacza, że Bóg w Kościele został zraniony, bo Bóg jest nietykalny, ale wyznacza zasięg rany rozdzielonego chrześcijaństwa. Kościół bowiem jest nie tylko *dziełem* Chrystusa; Chrystus jest w samym Kościele i razem z uczniami tworzy jego całość. Z pewnymi zastrzeżeniami można powiedzieć, że Kościół jest jednym wielkim Sakramentem, bo jest widzialnym znakiem obecnego i działającego niewidzialnego Chrystusa, znakiem niewidzialnej zbawiającej łaski. Kościół jest łaską. Nieporządek rozdarcia i rozdzielenia chrześcijan dotyka zjawiska, w którym bez-

pośrednio Jezus Chrystus jest obecny, dotyka świata łaski, a nie tylko samej organizacyjnej struktury Kościoła. Co z tego wynika?

Proszę na chwilę zapomnieć o wielkim Kościele powszechnym i zwrócić uwagę na ten „mały Kościół", jakim jest każdy człowiek żyjący łaską Chrystusową. Czego człowiek może dokonać w świecie łaski? Może łaskę przyjąć i może ją wykorzystać na zbawienie. Może ją zniszczyć, utracić, ale nie może jej sam sobie przywrócić. Największym wysiłkiem i największą ofiarą nie może stanu łaski odtworzyć. Ile razy gasi światło łaski, niszczy Królestwo Boże we własnym sercu; może tylko iść z pokornym żalem i pokutą do Boga, może się przygotować do przyjęcia łaski, ale samą łaskę daje tylko Bóg. Można niszczyć dzieła Boże wśród ludzi ludzkimi rękoma, ale nie można ich w całości ludzkimi rękoma naprawić.

Teraz wróćmy do Kościoła powszechnego i do rozdzielonego chrześcijaństwa. Samo rozdzielenie nie oznacza wcale zniszczenia Kościoła. Chrystus pozostaje w Kościele nietknięty, a Kościół razem z Chrystusem niezwyciężony; cała jednak ludzka strona, która należy albo aktualnie, albo potencjalnie do Kościoła, jest głęboko zraniona. I nikt nie może wysondować tej rany, nikt z nas nie wie, jak głęboko tkwi ona w świecie pozaludzkim, jak dalece zraniła dzieło Boże, i nikt z nas ludzi — ani jako jednostka, ani jako grupa społeczna — nie jest tu lekarzem kompetentnym. Nikt nie może tej rany przewiązać ani jej uleczyć. Trzeba, żeby Chrystus sam jak Samarytanin pochylił się nad tą głęboką raną chrześcijaństwa.

Zarówno wspomniane wyżej trudności natury ludzkiej, psychologicznej, jak również trudność wynikająca ze struktury Kościoła — każda na swój sposób stwarza taki stan, że zjednoczenie chrześcijaństwa nie może się dokonać najprzemyślniejszymi nawet i najmądrzejszymi ludzkimi metodami, choćby przy najlepszej woli ze wszystkich stron. Wiemy, że Pan Bóg czeka na nasze ludzkie działanie i że ono jest nieodzownie konieczne, ale równie dobrze wiemy i to, że do tego dzieła musi przyłożyć rękę przede wszystkim sam Bóg. Dlatego też w poczuciu bezradności ci najmądrzejsi i najgorętsi w chrześcijaństwie powiedzieli sobie: Jeśli nie wiemy, w jaki sposób, dążąc do zjednoczenia, rozwiązać trudności czysto ludzkie, wynikające z odmienności wyznań; jeśli nadto nie znamy do końca tajemnicy zranionego chrześcijaństwa i nie potrafimy go sami uleczyć, to pozostaje nam dołączyć się pokornie do Chrystusowej modlitwy w Wieczerniku: „Ojcze, daj, aby byli jedno". Ty, który znasz te sprawy tak, jak nikt ich nie zna, i masz moc uleczyć tę ranę, przyjmij pokorne prośby ludzi wierzących w Syna Twojego Jezusa Chrystusa. Daj, aby byli jedno. Chcemy

wyrazić w tej modlitwie to, o czym myślał Chrystus Pan w Wieczerniku, chcemy przejąć w nasze dusze całą treść tej modlitwy i całą troskę Chrystusowego Serca. A Ty sam naznacz czas i pokazuj drogę, jeśli nie całą do końca, to przynajmniej krok po kroku, drogę, u kresu której spotkają się w jedności wszystkie Twoje dzieci.

Mniej więcej pięćdziesiąt lat temu rozpoczęła się coroczna oktawa modlitw o zjednoczenie chrześcijaństwa. Pięćdziesiąt lat modlili się ludzie i po tym długim okresie jesteśmy świadkami pierwszego etapu wysłuchania. Nastąpił jakiś gwałtowny wybuch zainteresowania, przemyśleń i troski o tę sprawę. Stała się ona gorąca na naszych oczach, żywa i niepokojąca. Pobudziła do działania wielu ludzi, od Ojca św. począwszy poprzez ludzi wszystkich chrześcijańskich wyznań.

Ile tej modlitwy jest jeszcze przed nami? Czy drugie pięćdziesiąt lat, czy może sto pięćdziesiąt lat? — jeden Pan Bóg wie. Ważne jest to, byśmy z naszej strony rozumieli, czego od nas oczekuje Bóg i czego oczekują współbracia wierzący w chrześcijaństwie: Modlitwy i czynnej nadprzyrodzonej miłości, która każe szukać punktów stycznych i wartości łączących, a omijać to, co dzieli, co odnawia stare i budzi nowe niechęci. Jesteśmy — pomimo trudności — optymistami. Jesteśmy optymistami i wiemy, że do zjednoczenia dojdzie, wiemy, że Pan Bóg tego chce całą konsekwencją swej miłości do wszystkich ludzi, że Bóg-Człowiek o to się modli do Ojca: „Ojcze, daj, aby byli jedno, jako Ty i Ja jedno jesteśmy". I wiemy już dzisiaj również, że ludzie w chrześcijaństwie zaczynają tego samego chcieć, a jest wielkie prawdopodobieństwo, że w najbliższej przyszłości coraz więcej ludzi będzie tego pragnąć i coraz żarliwiej o to się modlić. A właśnie tego potrzeba, by ludzie wierzący w Jezusa Chrystusa chcieli tego, czego On chce. Jeśli ta wola ludzka nie będzie tylko teoretyczną tęsknotą, ale praktycznym wysiłkiem, wówczas Pan Bóg pokaże nam drogę i sposób, by ludzie spotykali się znowu w Wieczerniku — wszyscy. Będzie to bardzo obszerny Wieczernik od krańca do krańca, nie będzie widać jego ścian, ale będzie jeden stół, jeden Chrystus pośród wszystkich i Duch Boży wszystkich jednoczący.

X. J. P.

HALINA BORTNOWSKA

SŁUCHAJĄC WIEŚCI Z RZYMU

NASŁUCHUJEMY wieści z Rzymu, komentujemy bieżące wydarzenia, chociaż zdajemy sobie sprawę, że właściwy, adekwatny komentarz będzie dziełem historii [1]. Trudno jednak czekać bezczynnie. Okres między sesjami nie tylko dla Ojców Soboru jest okresem pracy intelektualnej i refleksji.

*

Znamy już w ogólnym zarysie plan prac Soboru i działających obecnie komisji. Dziś widać już dość jasno, że Sobór ma wprawdzie wiele spraw do załatwienia, ale te wszystkie sprawy stanowią razem jedną Sprawę.

Wciąż piszemy i mówimy o Odnowie Kościoła jako o warunku zjednoczenia Chrześcijaństwa. Patrząc jeszcze dalej — widzimy tę odnowę i zjednoczenie jako chrześcijański wkład w budowę świata przyszłości. Lecz nie tylko to można mieć na myśli twierdząc, że wszystkie problemy stojące przed Soborem sprowadzają się do jednego Problemu. Dyskusje przedsoborowe i soborowe wskazują coraz wyraźniej, że dla odnowy Kościoła nie wystarczy seria posunięć o charakterze duszpastersko-organizacyjnym. [2] Trzeba sięgnąć głębiej — ku teologii Kościoła. W tej właśnie sferze trzeba dokonać rewizji pojęć, aby otworzyć i oczyścić drogę ku praktycznym reformom na miarę potrzeb. Sobór ma cele duszpasterskie, ale dlatego właśnie musi być Soborem teologicznym. Budowa — przebudowa, rozbudowa — teologii Kościoła jest jego najbardziej podstawowym zadaniem.

*

[1] Por. André Latreille, *Historyczne znaczenie Soboru*, „Tygodnik Powszechny", 41/1962.

[2] Por. zamieszczony w tym samym n-rze „Znaku" wybór fragmentów z książki Hansa Künga.

Najgłębsze pytania teologiczne nie wyrastają z teoretycznych studiów: stawia je rzeczywistość. Chyba przede wszystkim rzeczywistość ludzka (Cała teologia była mi potrzebna, kiedy przygotowywałam do Komunii świętej małe dzieci. Z ich pytań i spraw, jakie dla nich były ważne, możnaby ułożyć program dla kilku soborowych komisji). Rozpoczęcie obrad Soboru od kwestii liturgicznych uświadomiło i niejako wraziło w pamięć Ojców Soboru ten praktyczny, duszpasterski kontekst Soboru i poruszanych na nim zagadnień teologicznych. Wbrew pozorom i powierzchownym opiniom liturgia nie jest sprawą marginesową. Dyskusja nad jej reformą nie była tylko czymś w rodzaju „testu opinii". Tu istotnie słuchano, „jak oddychają wierni." [3] Właściwie rozumiana liturgia to summa chrześcijaństwa. [4] Patrząc głęboko nie można było nie dojrzeć — poprzez narastające w niej tendencje — istotnych pytań o Kościół, o jego zadania, strukturę, istotę, o Chrystusa w Kościele. Warto pamiętać, że dowartościowanie roli świeckich w Kościele jest jednym z pierwszych postulatów ruchu liturgicznego.

Jak często w sprawach Bożych — punkt wyjścia, który z zewnątrz wydaje się przypadkowym, jest w rzeczywistości jak najbardziej naturalny, można powiedzieć: jedynie właściwy. Duch święty raczej nie przemawia do Papieża czy do poszczególnych Kardynałów „na ucho" (jak gołąbka na ramieniu św. Grzegorza w portalach średniowiecznych katedr). Jego zwykłe działanie to formowanie życia Kościoła, codziennego życia wiernych z Chrystusem. Nic dziwnego, że w kwestiach liturgicznych zwrot ku temu życiu, ku jego potrzebom, ku świadectwu, jakie jest w nim zawarte, podobnie jak w czasach apostolskich, [5] dał Soborowi tak piękny start ku odnowie, start z niemal całkowitą jednomyślnością.

*

Sobór duszpasterski, Sobór przyszłej jedności zwraca się przede wszystkim do wierzących, wyrasta z ich postaw, rozporządza należącym do nich depozytem wiary. Nie może przechodzić obojętnie obok ich pytań, zwłaszcza gdy te pytania wywodzą się z pragnienia jedności, porozumienia we wierze. Lecz i niewierzący mają prawo do pytań. Sobór apostolski nie może być przed nimi zamknięty. Nie jest: bo ciało Kościoła jest zrośnięte z ludzkością. Świadectwo, jakie musimy dać światu i braciom, jest zdawaniem

---

[3] Aluzja do omawianego niedawno w „Tygodniku Powszechnym" słynnego eseju Kardynała Newmana *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*.

[4] Por. *Dyskusja o liturgii*, „Znak", nr 102.

[5] Por. *Dz. Ap.* 11, 1—24.

sprawy ze swojej wiary. Nie ogranicza się do potwierdzania wiary życiem, nie jest tylko dokumentowaniem faktu: „że wierzę". Potrzebna jest też jakaś przejrzystość samego aktu wiary: „w co wierzę" i „dlaczego wierzę", „skąd pochodzi moja wiara". Dlatego przed Soborem, który ma ugruntować w pełni katolicką powszechną, ekumeniczną naukę o Kościele, staje najpierw problem Objawienia.[6]

Tylko to, co pochodzi od Boga, jest konieczne. To, co ludzkie — podlega wymianie, przemija. Żyjemy w czasach desakralizacji tego, co ludzkie. Wiele praw ludzkich znalazło się w stanie zakwestionowania, zaufanie i zainteresowanie budzą raczej hipotezy, niż pewniki.[7] Nauka przeprowadza refleksję nad swoją własną wartością, i tu i ówdzie dostrzega swoje granice. Powstają nauki o naukach, w filozofii najdonioślejsze osiągnięcia to, jak się wydaje, te właśnie dzieła, które są wynikiem refleksji nad charakterem poznawczym, przedmiotem i wartością filozofowania. Zrozumiałe więc, że świat domaga się od teologii podobnego przedsięwzięcia. P o t r z e b n a j e s t t e o l o g i a t e o l o g i i. Nie wystarczą ogólne uwagi metodologiczne. Należy ujawnić, wydobyć, wyeksponować ściśle teologiczne przesłanki uprawiania teologii. Sama teologia — podobnie jak uczyniła to filozofia — musi zająć się swoją istotą, sensem, granicami... To wszystko prowadzi nas z powrotem do problemu Kościoła i problemu Objawienia i sprawia, że te dwa problemy zaczynamy wyraźniej widzieć jako j e d e n P r o b l e m.

Badając swoją istotę Kościół ogląda siebie wobec Boga, który się objawia. W samym wnętrzu tajemnicy Objawienia Kościół musi odnaleźć swoją istotę, określoną przez zadania w planie Bożym w stosunku do ludzkości.

---

[6] Por. Robert R o u q u e t t e, *Bilan du Concile*, „Etudes", Janvier, 1963. Referując dyskusję nad pierwotną wersją schematu *O Źródłach Objawienia* stały komentator znanego miesięcznika Jezuitów francuskich pisze, że przeciwnicy tego schematu zwrócili przede wszystkim uwagę na fakt, iż „nie należy pojmować Objawienia przede wszystkim jako przekazania prawd pojęciowych, podczas gdy ściślej byłoby powiedzieć, że nieuniknione określenia pojęciowe, poprzez które Objawienie musi być wyrażane, są tłumaczeniem na użytek ludzki — tłumaczeniem żywego faktu wejścia Boga w historię, Jego obecności w Słowie Wcielonym. Wśród przeciwników schematu panuje opinia, że zamiast mówić o dwóch źródłach Objawienia należałoby raczej stwierdzić, że istnieje tylko jedno źródło: Bóg objawiający się dwiema drogami — przez Pismo Święte i przez Kościół. Pismo Święte też jest już tradycją w tym sensie, że zostało zredagowane i uznane w Kościele i przez Kościół; skądinąd jeśli tradycja mówi coś więcej niż Pismo, to ona właśnie, zbierając w sobie pierwotną tradycję ustną, zredagowaną pod natchnieniem Ducha Św., jest *par excellence* kanonem wiary, do którego odwołuje się Magisterium Kościoła" (s. 95—96).

[7] Por. interesujące uwagi na ten temat w artykule A. M o r a w s k i e j, *Katolicyzm a kultura laicka*, „Więź", 11—12, 1962.

To nie Kościół posiada Boga — to Bóg posiada Kościół jako swoje narzędzie i formę obecności między ludźmi.

*

Sobór — Wielkie Rekolekcje. Nic dziwnego, że towarzyszy im ogromny trud, walka wewnętrzna, że obok wielkości ujawnia się też ludzka małość, słabość, wszystkie dokuczliwe trudności porozumienia — i jednocześnie nieco naiwna chęć „zachowania twarzy" na zewnątrz, tak jakby wszystko szło gładko. Walki wewnętrzne często próbuje się pozostawić w ukryciu, aby nie mącić spokoju bliźnich i nie narażać się na ich komentarze i zgorszenie. Czasem to słuszne — a czasem wysiłek zbyteczny i nieskuteczny. Tak jest chyba w tym wypadku: ludzie dzisiejsi umieją cenić trud poszukiwania i odwagę dyskusji. W tym wszystkim najłatwiej im widzieć łaskę Bożą, od której nie oczekują zawieszenia w działaniu praw ludzkiej natury. Sobór gładki i łatwy byłby w ich oczach nieprawdziwym soborem, zostałby zredukowany do roli manifestacji uczuć religijnych czy nawet manifestacji politycznej. Świat nie gorszy się dyskusją. Gorszy się tym, co uważa za bezpłodne, prestiżowe spory o słowa, o jakieś subtelne dystynkcje bez znaczenia... Jeśliby takie rzeczy miały miejsce na Soborze — to należałoby ich się wstydzić i wyeliminować je co prędzej, czy raczej — zredukować jak się tylko da. Natomiast nie należy chyba przeczyć faktowi poważnych kontrowersji na Soborze (czy w ogóle jest sens przeczyć faktom? I tak będzie o nich mowa na dachach i to tym bardziej bałamutnie). Lepiej pokazać je śmiało światu jako to, czym w istocie są: jako wyraz głębokiej i autentycznej troski o sprawy bardzo ważne, o widzenie prawdy, o niezagubienie ani jednego jej okrucha, o stworzenie szans wzajemnego zrozumienia wśród ludzi wierzących.[8] A więc nie jest źle, że o tych dyskusjach tak wiele się mówi i pisze, że teologia i spory teologiczne wyszły na ulice... Natomiast interpretacja stanowisk, jakie się w tych dyskusjach ujawniły i zarysowały, nieraz musi budzić zastrzeżenia a nawet gwałtowny sprzeciw. Czy można mówić o „konserwatystach" i „zwolennikach postępu" na soborze, o kościelnej „prawicy", „lewicy" i „centrum"? Chyba jednak nie. Nie dlatego, że przywodzi to na myśl politykę świecką i występującą w niej polaryzację stronnictw. W jednym i w drugim wypadku mamy do czynienia z ciałem społecznym i analogie muszą się nasuwać. Ale nie powinny być tak płytkie. I w polityce świeckiej określenia „prawica" i „lewica" nie wiele mają sensu i trzeba je zaliczyć do żargonu dzien-

8 Por. Georges Dejaifve, *Dialog w Kościele*, „Znak", nr 99.

nikarskiego. Używanie ich tylko wtedy nie jest nadużyciem, gdy skądinąd wiadomo, o co chodzi, względem czego ktoś jest na prawo, a ktoś inny na lewo, co stanowi układ odniesienia. Operując tak grubymi schematami prawie nie można się ustrzec błędnych opinii i uproszczeń. Tym mniej mogą być one przydatne w myśleniu o sprawach religijnych a więc i o Soborze.

Znacznie odpowiedniejszą wydaje się terminologia operująca pojęciami „integryzmu", „progresizmu" i „postawy otwartej". [9] Choć i ta może oczywiście prowadzić do nieporozumień; i te określenia są schematami, które można stosować niewłaściwie a nawet pozbawić w ogóle obiektywnej treści. Najpoważniejszym błędem jest chyba interpretowanie postawy otwartej jako postawy „centrowej", przy czym centrowość oznacza kompromis, czy wręcz niezdecydowanie i nijakość. A w rzeczywistości istotą postawy otwartej jest *surpassement* wobec przeciwstawienia integryzm-progresizm, odkrycie nowych horyzontów związane z nowymi przemyśleniami, z nową wizją Kościoła i powołania chrześcijanina w świecie. [10] Warto też pamiętać — a to w interesie praktycznego porozumienia — że gdy dwóch mówi to samo, to nie znaczy to samo. Różne są motywy i racje, nieraz biegunowo sprzeczne, dla jakich ludzie znajdują się w poszczególnych „obozach". Istnieją na przykład integryści i progresiści „oświeceni", myślący, zasadniczo pełni dobrej woli — oraz integryści i progresiści z przypadku, o nastawieniu oportunistycznym. I w jednym i drugim obozie są ludzie, którzy chcą chrześcijaństwa żywego — i tacy, którzy chcą sobie chrześcijaństwo ułatwić. Można np. sprzeciwiać się pewnym zmianom w liturgii przez przywiązanie do piękna i bogactwa dawnych form, których każdy szczegół kształtował się przez wieki chrześcijańskiej tradycji. Albo można nie chcieć tych zmian dlatego, że się w ogóle sprawy liturgii lekceważy... Podobnie motywy skłaniające do wprowadzania zmian też są niejednoznaczne. Postawa otwarta jest wolna od tej dwuznaczności, ponieważ do jej istoty należy zrozumienie, co jest w danej sprawie dobrem zasadniczym, koniecznym, co jest celem, a co środkiem. Z tej właśnie racji zwolennicy postawy otwartej nie tworzą obozu. Nikt nie ma stałej koncesji na postawę otwartą. Tak jak nikt nie może przemawiać *ex professo* w imieniu altruistów, tak też nikt nie może z urzędu „reprezentować postawy otwartej". Tę postawę zdobywa się w konkretnych sprawach, wobec konkretnych problemów, ciągle na nowo. To, co zastygło — już nie jest otwarte. Raz na zawsze i *a priori* można

---

9 Por. List Pasterski Kardynała Suharda, *Rozkwit czy zmierzch Kościoła*, „Znak", nr 6.

10 Por. Jerzy Turowicz, *W godzinie Soboru*, „Znak", nr 100.

zająć postawę kompromisową, można mechanicznie wybierać z reguły to, co leży pośrodku. Postawa otwarta za każdym razem wymaga nowego twórczego wysiłku poznawczego. Można w tym nabrać pewnej wprawy, można posiadać i, jeśli trzeba, deklarować wolę dokonania tego wysiłku: ale kto może być pewny, że zrobił wszystko, co trzeba, że stanął na wysokości sytuacji? Ale nie popadajmy w drugą ostateczność: postawa otwarta nie jest też mgławym stanem „ciągłego poszukiwania". Nie jest brakiem stanowiska. Do *surpassement* trzeba stale dążyć lecz w konkretnych sprawach, na dziś można je osiągnąć. Wtedy przychodzi czas realizacji — nieustępliwej walki o ten właśnie, konieczny, słuszny krok naprzód. [11]

*

Postęp w wyjaśnianiu roli Kościoła i jego istoty ma ogromne znaczenie dla jego wewnętrznej organizacji, czy lepiej: dla rozwoju i umocnienia Kościoła jako wspólnoty.

Mówi się wiele o emancypacji świeckich w Kościele, nawet o „godzinie laikatu". [12] Świat zapewne dojrzał już do nastania tej godziny. Ale znów — godzina laikatu wymaga przede wszystkim teologii laikatu. A ta z kolei jest nie czym innym, jak właśnie teologią Kościoła, mieści się w teologii Kościoła, choć jest dopiero „na drodze rozwoju".

Era laikatu nie musi zostać uroczyście zainaugurowana na Soborze. I jest to bardzo mało prawdopodobne. Wystarczy, jeśli Sobór otworzy jej perspektywy, właśnie w dziedzinie teologii Kościoła [13], praktyki liturgicznej (jak to już do pewnego stopnia nastąpiło) oraz — to sprawa zupełnie podstawowa a dotąd niedostatecznie podnoszona — w sferze teologii moralnej i ascetyki.

*

Dyskusja przedsoborowa i — jak dotąd — soborowa nie pominęła całkowicie tematów etycznych, [14] ale chyba jeszcze nie sięgnęła tu do sedna sprawy, a przynajmniej nie w takim stopniu, jak w zakresie teologii fundamentalnej i liturgii. Głos biskupa Robertsa,

---

11 O tych sprawach pisałam szerzej w artykule *Kryterium postępu*, „Znak", nr 101.

12 Por. Ks. Robert W. Hovda, *Świeccy w Kościele*, „Znak", nr 99; Anna Morawska, *Sprawa laikatu*, „Więź", 4/1962; Juliusz Eska, *Świeccy*, „Więź", 11—12/1962.

13 Por. Jerzy Turowicz, *W godzinie Soboru*, „Znak", nr 100.

14 Por. Anna Morawska, *Sobór wielkiej wiary*, „Więź" 5/1963.

który od lat upominał się o katolicką dyskusję teologiczną nad problemem wojny nuklearnej pozostał prawie bez echa.[15] Apel pokojowy Ojca świętego, Orędzie Soboru i Encyklika *Pacem in Terris* świadczą, że Kościół posiada zdecydowane stanowisko w tych kwestiach. Ale na pewno trzeba je jeszcze pogłębić teologicznie i rozszerzyć na szereg innych problemów międzynarodowej współpracy. Encyklika *Mater et Magistra* jest wezwaniem do pracy — a nie podsumowaniem zadowalających osiągnięć.

Przed Kościołem stoi problem sformułowany w sposób przejmujący przez kardynała Lercaro: „Trzeba, abyśmy znów stali się Kościołem Ubogich."[16] To nie jest jakiś sentymentalny apel o powrót do ducha ubóstwa pierwszych wieków. „Stać się Kościołem ubogich" — to zakłada cały program bardzo poważnej reorientacji, to określa jeszcze jeden, bardzo zasadniczy aspekt odnowy. Czy wiemy naprawdę, co to znaczy być dzisiaj Kościołem Ubogich? (Nic łatwiejszego, jak pozornie zdyskontować błogosławieństwo na zasadzie rzeczy nieistotnych, zewnętrznych). Rzetelna odpowiedź na to pytanie znów wymaga rozbudowy teologii: tak zwanej teologii rzeczywistości ziemskich,[17] i nowego traktatu o sprawiedliwości. Szybkie zmiany sytuacji społecznej powodują konieczność wyraźnego odróżnienia i wyodrębnienia ogólnych zasad sprawiedliwości i miłości społecznej, zasad bezwzględnych od wskazań o charakterze bardziej szczegółowym. Te mogą utracić aktualność i wtedy powinny być zastąpione nowymi. Wydawałoby się, że to sprawa stosunkowo prosta. A tymczasem przeprowadzenie i ugruntowanie takich rozróżnień będzie możliwe dopiero wtedy, gdy w toku dyskusji zostanie dopracowane i wyjaśnione samo pojęcie prawa naturalnego i dróg jego poznania.

Znów więc potrzebne jest jaśniejsze zrozumienie, czym jest etyka i teologia moralna, jakie są jej źródła, jakie zadania teologów w tym zakresie. Szeregu wyjaśnień domaga się też doktryna wolności sumienia i katolickie ujęcie tolerancji.[18] Społeczeństwo pluralistyczne potrzebuje wspólnoty etycznej — jakiejś wspólnej, choćby ubogiej bazy w tym zakresie.[19] Czy katolicka etyka i teologia

[15] Por. „Informations Catholiques Internationales", 15 mars 1963 (nr 188), artykuł wstępny: *La guerre et la paix — parlons en sérieusement.*

[16] Por. Robert Rouquette, *De Rome et de la chrétienté*, „Etudes", Février 1963.

[17] Por. Gustave Thils, *Théologie des réalités terrestres*, Desclée I 1946, II 1949.

[18] Por. Eric D'Arcy, *Conscience and its right to freedom*, Sheed and Ward 1960. Książka ta była omawiana w „Znaku", nr 100.

[19] Por. artykuł S. Wilkanowicza, *Notatki o strategii pokoju*, „Znak" nr 102, s. 1804 i następne.

moralna mogłaby rozwijać się w pewnej symbiozie z etyką świecką? Jakie byłyby warunki tej symbiozy ze strony Kościoła? Co należałoby uczynić, aby świat obcy wierze mógł w większym stopniu korzystać z chrześcijańskiej „misji dobrych usług" w kwestiach etycznych? Zapewne potrzebne jest dość radykalne przeorganizowanie całej teologii moralnej. Nie chodzi bynajmniej o jakieś jej „ułatwienie", przystosowanie do „twardych karków", o odwoływanie zasad, oportunistyczne przystosowanie do świata. Lecz nie wystarczy też sama zmiana terminologii, zwłaszcza mechaniczna. Zastąpić terminy średniowieczne innymi, brzmiącymi bardziej współcześnie — to bardzo niewiele daje, a często prowadzi do smutnego zamieszania, czy wyraźnych błędów interpretacji.[20]

Przebudowa etyki i teologii moralnej to wzięcie pod uwagę nowej mentalności, nowych doświadczeń, nowych współczynników sytuacji. Nie zmniejszenie wymagań — lecz ich aktualizacja.

Dyskusja nad sprawami etycznymi ma niemałe znaczenie ekumeniczne. Wszyscy zgadzają się, że jedność w miłości może i musi przyjść przed zjednoczeniem w wierze. Bardzo więc warto dyskutować wspólnie nad rozstrzygnięciami w dziedzinie, która ma bezpośrednie powiązania z praktyką, z realizowaniem miłości w życiu społecznym. Świat bardzo potrzebuje jedności chrześcijan w tej dziedzinie i prawdopodobnie tak zorientowane wysiłki szybko przyniosłyby owoce.

Halina Bortnowska

---

[20] Takim błędem jest np. często spotykane zastępowanie pojęcia dobra pojęciem wartości. Trzeba w „nowej etyce" mówić więcej o wartości, ale nie wolno tych pojęć utożsamiać.

HANS KÜNG

SOBÓR, ODNOWA I ZJEDNOCZENIE

I

KOŚCIÓŁ ZŁOŻONY Z LUDZI

ŚWIAT nigdy nie jest takim, jakim powinien być.* Tam gdzie są ludzie, tam są i wady; tam, gdzie są wady, istnieje konieczność poprawiania. To, co jest zdeformowane, wymaga reformy. Toteż potrzeba reform i ciągłej odnowy w zakresie każdej ludzkiej działalności jest oczywista nie tylko dla gwałtownych reformatorów świata, ale także dla szarego człowieka, który spontanicznie protestuje przeciw wszelkiemu złu i domaga się jego naprawy.

Tak jest w świecie. Ale właśnie: Kościół to nie świat, świat w znaczeniu ogólnym i potocznym. Kościół jest przecież w głębi swej istoty, w swoim życiu z Ducha Św. i Jezusa Chrystusa, niewidzialny lub — rzec można — widzialny tylko dla wierzących. Kościół żyjąc całkowicie łaską bożą jest duchową świątynią Boga, tajemniczą rzeczywistością ciała Jezusa Chrystusa. Moc i siła twórcza, które zrodziły Kościół, to Duch Św. zesłany przez Jezusa Chrystusa. On, Niewidzialny, ustanawia codziennie na nowo Kościół, odnawia, ożywia i oświeca go, daje mu moc działania i działalność czyni skuteczną. On pozwala mu kontynuować życie duchowe oparte na wierze i miłości. Co miałby tu człowiek reformować?

Kościół nie jest światem, Kościół nie jest z tego świata, ale Kościół jest w tym świecie: właśnie jako lud boży, właśnie jako ciało Chrystusa, jest Kościół, choć niewidzialny, zarazem też widzialny w ludziach i instytucjach, które go tworzą; jest historycznie, psychologicznie i socjologicznie

---

* Fragmenty z książki wybitnego teologa szwajcarskiego, znanego czytelnikom „Znaku" z przeglądów publikacji przedsoborowych. Tytuł oryginału: *Konzil und Wiedervereinigung*, Freiburg im Breisgau, Herder 1961, Wyd. 3. Ostatni rozdział autor dołączył po pierwszej sesji Soboru.

uchwytny. — Kościół jest przez Boga ustanowioną instytucją, która, jako wspólnota ludzi wierzących w Chrystusa, stale ożywiana, poruszana i kształtowana przez Ducha Św., jest w działalności swoich członków zjawiskiem nieustannie nowym. Posiada więc cechy zjawiska zarazem indywidualnego i instytucjonalnego. Analogicznie do Boga Człowieka, Którego jest Ciałem, jest widzialny i niewidzialny: w głoszeniu Słowa, które Chrystus ustanowił powołując do życia urząd apostolski, jak i w liturgii sakramentów, w wyznaniu wiary i w praktykowaniu miłości. Tak jak Kościół był od czasów założenia określoną instytucją, posiadającą swoje granice i organizację, swoich zwierzchników, prawa, obrządki i zwyczaje, tak też pozostaje do dziś dnia widzialny w swoich wybranych członkach i w głoszeniu słowa, jako szafarz sakramentów i jako ustawodawca. Jako Kościół Boży złożony z ludzi i istniejący dla ludzi, jako tajemnica bosko-ludzka, jest ustanowiony w czasie i przestrzeni, jest wielkością ziemsko-historyczną, której boskie instytucje i konstytucje podlegają zmianom w tym, co posiadają ludzkiego, w formach intelektualnych, kulturalnych, społecznych, prawnych i estetycznych. Skoro Kościół jest umiejscowiony w czasie, na ziemi, z konieczności jest Kościołem niedoskonałym. Czas nigdy nie stoi w miejscu, więc Kościół nie ma innej alternatywy, tylko musi ciągle posuwać się naprzód. Nieustannie ma przed sobą trudne zadania odnowy. Jest więc on Kościołem Bożym, złożonym z ludzi, istniejącym w świecie i jego historii.

Jednakże znaczy to również, że świat ze swoją historią jest w Kościele. Najróżnorodniejsze światopoglądy i kultury, języki i sytuacje, problemy i odpowiedzi wpływały od 2000 lat na kształtowanie oblicza Kościoła: często decydowało to o jego rozwoju i wzbogaceniu, chociaż nieraz powodowało zniekształcenie i zubożenie. Chrystus, głowa Kościoła, nie przestał składać ofiary ze siebie w swoim ciele, którym jest Kościół. „Tak jak Chrystus Pan wziął na siebie w tajemnicy Wcielenia wstrząsające poniżenie (*Kenosis*), wkraczając jako Syn Boga w warunki człowieczeństwa, w konkretne granice swojej struktury psycho-fizycznej, w małe i ciasne ramy ziemskiej egzystencji, zamkniętej w czasie i przestrzeni, a co więcej w przerażającą ludzką rzeczywistość od żłóbka aż do krzyża, podobnie i „Ciało Chrystusa" — Kościół, włączając się w bieg historii, z konieczności uległ zubożeniu i poniżeniu swojej istoty, to znaczy, że ów tajemniczy, niebiański blask, który mu przysługuje w związku z jego pochodzeniem, odbijać może jedynie w sposób pośredni i niedoskonały, niejako poprzez załamanie promieni." [1]

[1] K. Adam, *Das Wesen des Katholicismus*, Düsseldorf 1946, s. 248.

Oczywiście Kościół jest niezniszczalny w tym, co stanowi jego istotę, tj. w tym, co pochodzi od Chrystusa. Ale kształt historyczny, właściwy Kościołowi Bożemu w świecie i w historii świata, urzeczywistnia się zawsze w różnych epokach tylko przez jedną z postaci Kościoła pośród wielu możliwych. Zyskując pod jednym względem ponosi Kościół zawsze i stratę, a przynajmniej jest zagrożony stratą; wielokrotnie już na to wskazywano.[2] Świat żydowski ze swoją mocno zakorzenioną wiarą w jedynego Boga, nadzieją na przyjście Mesjasza i duchem religijnym, przenikającym całe życie, wniósł do Kościoła to wszystko, co dla Chrystusa i dla chrześcijan reprezentuje Stary Testament. Wniósł on jednak zarazem, w wielu wypadkach, ciasny nacjonalizm i czysto zewnętrzną pobożność, nacechowaną legalizmem i formalizmem.

Świat Greków, ze swoją uniwersalną mądrością, zmysłem piękna i głębokim humanizmem, wniósł do Kościoła powszechnie znany język i wysoce uduchowioną interpretację Objawienia, świetne ujęcie doktryny Kościoła, zgodne z nowymi formami myślenia i środków wyrazu, oraz w imponujący sposób przedstawiony majestat i wielkość chrześcijanina wprowadzonego w życie Boga. Jednakże w niejednym wniósł racjonalistyczną intelektualizację, skrajną spekulację, jałowe koncepcje mistyczne, przejaskrawiony antropocentryzm w nauce o łasce i dualizm wrogi ciału i materii.

Świat Rzymian ze swoim wyczuciem formy, prawa, organizacji, władzy, tradycji i jedności oraz tego, co praktyczne i użyteczne, wpłynął na ukształtowanie kościelnego prawa i dyscypliny, jakich wymaga doczesna natura Kościoła. Poza tym świat Rzymian wniósł ściśle określone metody rządzenia; w wielu wypadkach wniósł jednak również politykę silnej ręki, autorytatywny tradycjonalizm, formalizm i kurczowe trzymanie się prawa w teorii i w praktyce.

Świat Germanów ze swoim subiektywizmem, fantazją i poczuciem wolności przyniósł Kościołowi sztukę religijną, indywidualne pogłębienie wewnętrzne, dużą wrażliwość w przeżyciach i zbawienny niepokój wobec przejawów skostnienia i wygodnego formalizmu. Równocześnie jednak wniósł w niejednym wypadku rozluźnienie płynące z subiektywizmu i anarchizmu, skłonność do grubych zabobonów, mętnego mistycyzmu i kościelny partykularyzm.

W ten sposób konieczny z historycznego punktu widzenia proces formacji oznacza dla Kościoła — mimo że jest on niezniszczalny

---

[2] Por. np. K. Adam, *Das Problem des Geschichtlichen im Leben der Kirche*, „Tübinger Theologische Quartalschrift", 128 (1948), s. 257—300.

w swojej istocie — nie tylko zacieśnienie i jednostronność nieuniknioną w każdej epoce, lecz także — z powodu ludzkiej słabości — prowadzi on tak czy inaczej do procesu zniekształcania: do zaniedbań i upadków, do zgubnego przejaskrawiania spraw słusznych samych w sobie ze szkodą innych, równie ważnych; do zbytniego nacisku na pewne punkty, i wynaturzeń aż do sekciarskiego nadawania sprawom drugorzędnym, jeśli nie otwarcie, to po cichu, wartości absolutnej.

Proces formacji i deformacji poszedł w drugim tysiącleciu zupełnie inną drogą, niż w pierwszym. Mimo stałej ekspansji katolicyzmu trudno nie zauważyć równocześnie postępującego zacieśnienia: już w pierwszym tysiącleciu w stosunku do judaizmu; u progu drugiego w stosunku do chrześcijańskiego Wschodu, następnie wobec Nowożytnej Europy a wreszcie wobec kultur i religii pozaeuropejskich. Kościół, który był za przykładem Pawła helleński dla Hellenów i barbarzyński dla barbarzyńców, nie stał się ani arabski dla Arabów, ani murzyński dla Murzynów, ani hinduski dla Hindusów, ani chiński dla Chińczyków.

Kościół Chrystusowy jako całość pozostał sprawą europejsko-amerykańską. Można się dopatrywać różnych przyczyn tego smutnego i wstrząsającego faktu. Nie można jednak zaprzeczyć, że skostnienie i zamknięcie się w sobie, jakie z czasem przybrały na sile w Kościele (i w jego metodach misyjnych), bezsprzecznie ponoszą tu dużą winę. W samej Europie działo się podobnie i mimo postępującej sekularyzacji Kościół nie utrzymał podczas drugiego tysiąclecia owej awangardowej pozycji duchowej, którą, ogólnie biorąc, zajmował w pierwszym tysiącleciu. Z biegiem czasu pozostał on coraz bardziej w tyle nie nadążając za światem, który porwany zawrotnym nurtem uwielbienia postępu, rozwijał się beztrosko w duchu autonomicznego laicyzmu.

Toteż coraz wyraźniej utożsamiano Kościół z *ancien régime*'m i reakcją: mimo pewnych ustępstw i adaptacji robił on wrażenie izolującego się od świata i niegościnnego — można by sądzić, że utracił świat. Oczywiście, wina była nie tylko po stronie Kościoła; ale też — jeśli się nie uważa średniowiecza za niedościgły ideał — trzeba uznać za rzecz zupełnie normalną ewolucję systemów rządzenia w kierunku zdobywania samodzielności. Należy oczywiście w dzisiejszym Kościele dojrzeć wszystkie elementy pozytywne. Nie oszczędzajmy sobie jednak, wewnątrz Kościoła, pełnego pokory a bolesnego rachunku sumienia: czy nie zanika dziś stopniowo wierność wobec Kościoła tak samo jak dawniej, pomimo że ludzie naszych czasów interesują się coraz bardziej zagadnieniami religijnymi? Czy wielu jest dzisiaj tych, co wierzą jeszcze w posłan-

nictwo Kościoła, co wiarą tą żyją, i konsekwentnie z głębi duszy biorą udział w życiu Kościoła: w Paryżu, Rzymie, Berlinie, w niezliczonych miastach „chrześcijańskiej Europy" i „chrześcijańskiej Ameryki", a także w tylu krajach zdechrystianizowanych a nawet — jak Ameryka Południowa — dotąd jeszcze niezupełnie przesiąkniętych chrześcijaństwem? I czy mamy przyjmować ten w pewnym sensie katastrofalny odwrót od Kościoła tak, jak przyjmuje się kaprysy pogody, wobec których jesteśmy bezradni? Pojmujemy, że czujnego pasterza, świadomego swojej odpowiedzialności, jakim był kardynał Suhard, ogarnął lęk o miliony ludzi, którzy się odsunęli od chrześcijaństwa. Toteż znalazł odwagę i energię potrzebną do przedsięwzięcia odpowiednich i śmiałych kroków. Pojmujemy, dlaczego sam papież energicznie nawołuje do lepszej adaptacji Kościoła do warunków naszych czasów i do zmodernizowania metod duszpasterskich. Jednocześnie jednak wielu pobożnych chrześcijan za mało się o to troska; dostrzegają oni raczej jednostronnie złą wolę świata, a błędy w Kościele traktują zbyt lekko. Człowiek naszych czasów, tak poza Kościołem jak i wewnątrz, przejmuje się nie tyle grzechami członków Kościoła, co słabym reagowaniem kościelnej hierarchii na wszystkich jej stopniach na nowe problemy i poglądy, nowe formy i wartości, a także jej zacieśnieniem i zapóźnieniem, krótko mówiąc jej faktycznymi, choć na ogół tuszowanymi w Kościele, historycznymi błędami. Czy „dzisiejszy człowiek" jest tutaj całkowicie w błędzie? Niech Bóg zachowa Kościół od „nowoczesności" i niech zachowa go w jego odrębności od świata! Niejedna adaptacja może być pseudo-adaptacją, a w gruncie rzeczy niczym innym, jak zdradą wobec wiecznej, miarą czasu nieogarniętej Ewangelii Chrystusowej. Z samej swojej istoty ma Kościół zobowiązania wobec tej Ewangelii, a co za tym idzie wobec Tradycji. Trzeba sobie jednak postawić pytanie, czy nie jest to także stawianie oporu adaptacji, oporu, który nie jest niczym innym, jak zdradą Chrystusowego nakazu posłannictwa i zdradą pawłowego hasła, by „stawać się wszystkim dla wszystkich". Czy nie jest to tchórzliwa ucieczka poza obręb czasu w złudę *splendid isolation* i samousprawiedliwienia? Uczciwość każe tu wyznać: jakże często w Kościele nie wychodzono człowiekowi naprzeciw, choć słusznie można się było tego spodziewać, rozłączano się, choć można było radośnie kroczyć wspólną drogą. Walczono o dobro złymi środkami, lub broniono tego, co było nie do obronienia. Jakże często powoływano się na Ewangelię, kiedy należało powołać się na pewną koncepcję, na pewną mentalność, pewną kulturę, lub system, a raczej kiedy się na nie powoływać w ogóle nie należało. Jak często potępiano to, co — poniewczasie — uznano za dopuszczalne,

a wreszcie — za godne pobłogosławienia i zaksięgowania na własne dobro.

Wszystko to brano Kościołowi bardzo, nieraz aż nadto, za złe. Szczególnie wyrzucano mu (bo istotnie tak to wyglądało), że już od XI a głównie od XII w. Kościół nie traktował sam siebie przede wszystkim jako rzeczywistość mistyczną i niebiańską, jak to bywało za czasów Ojców Kościoła, lecz jako ziemską organizację, wysuwającą na czoło swoje uprawnienia i roszczenia wobec świata. Poza tym kładąc w jednostronnej apologetyce nacisk wyłącznie na swoją świętość i nieomylność, wzbraniał się Kościół przyznać pokornie do błędów tam, gdzie rzeczywiście mógł błądzić i gdzie faktycznie błądził (Cytuje się tu zawsze, obok wielu innych, wypadek Galileusza i stanowiska Kościoła wobec nauk przyrodniczych i egzegezy Biblii).

Typowo katolickie napięcie między autorytetem a wolnością niejednemu sprawiało trudności. Nie zawsze łatwo było odróżnić istotę sprawy od takiej czy innej jej historycznej realizacji, np. istotę danego urzędu czy władzy od niedoskonałości ich sprawowania. To pewne, że niedoskonałość w wykonywaniu funkcji kościelnych na wszystkich stopniach stanowi szczególne obciążenie dla Kościoła katolickiego. W tej dziedzinie zadowolona z siebie niezdolność do odczytania „znaków czasu", potępiona już przez Chrystusa, podobnie jak zaniedbania ludzi, którzy w spokoju ducha oddają się bezczynności zamiast pełnić odważnie, celowo i z pełną inicjatywą funkcję pasterza, nauczyciela i kapłana — to wszystko zaważyło nieraz więcej niż pewne moralne niedomagania jednostek. Już kuszenie Jezusa dotyczyło nie tyle Jego osoby, co Jego funkcji Mesjasza. [3]

To więc jest światem w Kościele. Trzeba pamiętać, jak niebywale trudna jest doczesna droga Kościoła, aby go nie osądzać zbyt twardo, po faryzejsku i z pychą. Kościół, złożony z ludzi i będący w świecie, niełatwo odnajduje właściwą drogę między Scyllą a Charybdą, między uległością wobec świata, a wrogością wobec niego. W tej sytuacji jedynym sposobem, aby pomóc ludziom, którzy wewnątrz Kościoła poświęcają zbyt mało uwagi jego niesłychanym trudnościom, to wskazać im pokrótce kilka typowych dla Kościoła niebezpieczeństw i możliwości fałszywych postaw i tendencji rozwojowych.

Od lewej strony zagraża Kościołowi z e ś w i e c c z e n i e. Kościół musi być w świecie i dla świata, ale właśnie to, co w nim jest d l a ś w i a t a, musi nieraz przez wzgląd na jego zbawienie, przybrać

[3] P. S i m o n, *Das Menschliche in der Kirche Christi*, Freiburg i. Br., 1948, s. 1—9.

kształt czegoś skierowanego przeciw światu. Kościół nie może się nigdy kierować ani „zasadami", ani prawami świata, lecz jedynie nauką Jezusa Chrystusa. Jednakże Kościół złożony z ludzi staje wobec pokusy zakorzenienia i „zadomowienia się" w świecie, swoje osiągnięcia czysto ludzkie gotów jest uważać za nadejście Królestwa Bożego, a gdy nie napotyka w swoim dążeniu do utrzymania władzy i bezpieczeństwa na żaden opór, ani prześladowanie, skłonny jest łączyć się z jakimś określonym systemem ekonomicznym lub społecznym, z określoną formą rządzenia, życia społecznego, czy formą myślenia, z jednym państwem czy klasą, lub z jakąś określoną polityką, czy wreszcie z pewną koncepcją świata lub człowieka. Z łatwością rozwija wtedy określone formy i z konieczności popada w ich niewolę; zdobywa świat i sam staje się jego zdobyczą. Jego związki ze światem kształtują go na wzór świata, gdyż przyjmuje jego ducha i stosuje jego środki, metody i struktury, które są obce Ewangelii. Przystosowując się do świata Kościół popada w zależność od niego, zabiega o nowoczesność za wszelką cenę i o czysto zewnętrzne adaptacje do powierzchownych i technicznych osiągnięć danej epoki; w tym leży poważne zagrożenie. Można się samemu dobrze dostosować do zewnętrznych form działania nowoczesnego świata, a jednak nie mieć najmniejszego pojęcia o właściwych potrzebach naszych czasów, ani o prawdziwym dostosowaniu Kościoła do naszej epoki. Można być zwolennikiem nowoczesnej, wszechświatowej kościelnej wersji *american way of life* a jednak nie rozumieć kompletnie nic z liturgicznego, biblijnego, teologicznego, misyjnego, organizacyjnego czy społecznego odrodzenia Kościoła. Historia Kościoła potwierdza, jak dalece Kościół złożony z ludzi zagrożony jest saduceizmem, konformizmem, oportunizmem i modernizmem.

Kościołowi uległemu wobec świata grozi więc od jednej strony „zeświecczenie", zaś z drugiej strony, Kościołowi wrogo usposobionemu wobec świata, grozi „eklezjalizm" i formalizm. Kościół musi być w świecie i dla świata, ale nie ze świata. W imię Chrystusa musi pozostać ostatecznie obcy światu i nieustannie płynąć przeciw jego prądom. Nie wolno mu jednak ani żyć dla siebie, ani dopuścić do tego, by świat pozostał światem; przeciwnie, jako zaczyn świata ma się on oddać całkowicie sprawie nadchodzącego Królestwa Bożego. Jednakże Kościół złożony z ludzi ulega pokusie zamknięcia się w sobie i zagubienia swej drogi, traktowania swojej organizacji jako celu samego w sobie, co, zamiast cel przybliżać i ułatwiać jego osiągnięcie, przeciwnie — mnoży trudności. Tu właśnie czyhają niezliczone, całkiem konkretne trudności na drodze, jaką Kościół kroczy z wielkim trudem. Aby trafnie osądzić położe-

nie Kościoła, trzeba koniecznie jasno widzieć, że poprawa może równeż zrodzić nadużycia (*abusus non tollit usum!*). Przeróżne są postacie zagrożenia ze strony „formalizmu": takie niebezpieczeństwo zachodzi, jeśli pobożność nie dorównuje zewnętrznym kościelnym praktykom, kiedy administracja kościelna bierze górę nad troską o dusze, biurokracja nad papieżem i biskupami, propaganda nad duchem misyjnym, walka o pozycję społeczną i sferę wpływów nad apostolstwem, bezduszna rutyna administracyjna nad charyzmatami Kościoła, ciasna chęć rządzenia nad ideą duchowego kierownictwa, sucha filozofia oświecenia lub fałszywy patos nad głoszeniem słowa Bożego, zacieśnienie prawnicze nad nauką zawartą w Kazaniu na Górze, talmudyczne przepisy nad karnością kościelną, zewnętrzny ryt nad samym sakramentem, pozbawione treści ceremonie nad liturgią, pogoń za powodzeniem nad gorliwością dla Boga samego, kościelne statystyki nad rozwojem wewnętrznym Kościoła, z zewnątrz przejęte zwyczaje nad dawną tradycją, różne filozofie nad słowem Bożym, teologiczne systemy nad Ewangelią, denuncjacje nad wiernością, jednostajność nad jednością Kościoła, zapatrzenie w organizacje i instytucje nad zaufaniem do Kościoła, jednym słowem: litera nad duchem. Oczywiście, niekoniecznie musi to wszystko zachodzić równocześnie, ale wszystko to może zagrażać w pewnym stopniu. Duchowi zagraża stale zakrzepnięcie w sztywne „kościelne" formy, zwyczaje i struktury. Życiu Ciała Chrystusowego zagraża sformalizowanie i zbiurokratyzowanie. W takiej sytuacji Kościół byłby w oczach świata tylko Kościołem jakiegoś ghetta, zdanym na defensywną problematykę; broniąc kurczowo swoich form, ongiś pełnych treści, nie słyszałby wołania o nowe formy i odsuwałby się od świata, zadufany w swoim samozadowoleniu — byłby to Kościół pełen podziwu dla siebie, skłonny chwalić siebie miast Boga; ale ta próżność i ten kompleks wyższości nad światem byłby odwrotną stroną jego kompleksu niższości. U fundamentów takiej postawy Kościoła leżałby strach: strach wobec postępu świata i historii, strach przed tym, co wyprzedza, co niecodzienne, co osobliwe, strach przed koniecznymi zmianami, ryzykiem i niepewnością, obawa śmiałego poczynania i eksperymentowania. Historia Kościoła raz jeszcze potwierdza, że Kościołowi złożonemu z ludzi grozi niebezpieczeństwo f a r y z e i z m u (konfesjonalizmu, skostnienia, tradycjonalizmu).

Zeświecczenie i „formalizm" Kościoła, saduceizm i faryzeizm w Kościele w gruncie rzeczy nie tak bardzo się różnią. Jedno wywołuje drugie i Kościół „zeświecczony" byłby tym samym w pewnej mierze Kościołem „formalistycznym", a Kościół „formalistyczny" Kościołem „zeświecczonym". Obie te tendencje — wrogie Chry-

stusowi — są ze sobą niejako zaprzyjaźnione. Cudem Ducha Chrystusowego w Kościele jest właśnie to, że Kościół złożony z ludzi nigdy nie uległ całkowicie tym wrogom, nie stał się po prostu takim, jakim mógł się stać, zgodnie z najgorszymi opisanymi powyżej możliwościami. Duchowi Chrystusowemu winniśmy przypisać z radością i wdzięcznym sercem tyle dobrego, tyle doniosłych postępów Kościoła, jakie dokonały się w naszym stuleciu: stan moralny Kościoła i duchowieństwa nie zawsze był na tym samym poziomie co dziś. Nie przesadzajmy jednak w optymizmie: rzecz się ma zgoła inaczej, gdy chodzi np. o skuteczność poczynań Kościoła i jego duchową obecność w świecie. Czy Kościół, mimo odzyskanego szacunku zewnętrznego, w niektórych okolicznościach, czy to prywatnych, czy publicznych zachował coś więcej ponad należne *decorum*? Jak mało ma on nieraz do powiedzenia duchowo na owej centralnej płaszczyźnie nowoczesnego życia, gdzie zapadają decyzje najdonioślejsze dla naszych czasów i dla przyszłości! Czy Kościół nie utracił w dużej mierze *siły przyciągania*, szczególnie dla świata pracy i dla sfer intelektualnych i kierowniczych? A jakie będzie miał znaczenie dla młodych narodów Azji? Nie wolno nie dostrzegać, że Kościół znalazł się na uboczu w stosunku do nowoczesnego życia i jego historii. Pośród bezprzykładnego dotąd przewrotu w świecie dzisiejszym i u progu nadchodzącej epoki, która się już rozpoczęła, analiza krytyczna niedomagań naszego Kościoła jest dziś bardziej niż kiedykolwiek palącą sprawą.

KOŚCIÓŁ ZŁOŻONY Z GRZESZNIKÓW

Wyobrażać sobie Kościół Święty niejako w postaci czystej substancji nie pamiętając o jej członkach, bardzo często nie obdarzonych świętością, to niebezpieczna skłonność do abstrakcji. Aż nazbyt wielu dobrych chrześcijan gorszy się dziś słowami i kazaniami, które idealizują Kościół (czysty) nie biorąc pod uwagę Kościoła rzeczywistego. Ale z drugiej strony nazbyt wielu jest takich, którzy swoją absencję w Kościele Świętym rzeczywistym usprawiedliwiają tym, iż uznają Kościół „sam w sobie" (i znów ten abstrakcyjny Kościół „czysty", jakim może „ongiś" był), ale nie Kościół „taki, jaki jest". Jakby nie było obowiązkiem chrześcijanina kochać Kościół „taki, jaki jest", razem z grzechami jego członków i pomimo tych grzechów. Gdybyśmy jedynie twierdzili: „Oczywiście, są w Kościele grzesznicy, ale fakt ten nie ma nic wspólnego z właściwym Kościołem", zakładalibyśmy jakieś idealistyczne pojęcie Kościoła, które z punktu widzenia teologii jest co najmniej problematyczne. Kościół byłby w tym wypadku ideą, ideałem, czymś, co być powinno,

czymś, do czego można się odwołać od prawdziwej rzeczywistości, czymś, do czego można przybliżać się powoli i stopniowo, niejako asymptotycznie. Oczywiście, zawsze można ukochać i wyznawać coś, co jest nieuchwytne, nienaruszone ludzką słabością. Jednakże to nie odpowiada prawdziwemu znaczeniu teologicznego pojęcia Kościoła. Według tego pojęcia Kościół jest czymś rzeczywistym: jedynym, jaki istnieje i w jaki wierzyć należy. A ponadto jest on w każdym razie widzialnie i prawnie zorganizowanym zespołem ludzi ochrzczonych, złączonych wiarą, którą otwarcie wyznają, i posłuszeństwem wobec rzymskiego papieża. I o tym Kościele nie można powiedzieć, że nie ma nic wspólnego z grzechami swoich członków. Oczywiście, Kościół nie pochwala grzechu; oczywiście, są też w Kościele ludzie i może nawet liczni, których nazwać można świętymi w jakimś całkiem prawdziwym sensie, którego nie chcemy tu roztrząsać. Ale będąc czymś rzeczywistym jest też Kościół sam grzeszny, skoro jego członkowie są grzesznikami, i mimo że są grzeszni, nie przestają być członkami Kościoła. W ten sposób grzechy jego dzieci są skazą i plamą świętego Ciała mistycznego samego Jezusa Chrystusa. Kościół jest Kościołem grzesznym — to jest prawdą wiary, a nie prostym faktem stwierdzonym drogą doświadczenia. I jest to prawda wstrząsająca.[4]

Właśnie teraz, wobec perspektywy reformy i odnowy Kościoła, trzeba się strzec niebezpiecznego w skutkach poglądu, że zło oddziaływuje tylko powierzchownie na Kościół. Bo istotnie pleni się ono „nie poza nim", ale „w jego łonie".[5] Skoro ciało Kościoła jest i boskie i ludzkie, a to, co ludzkie, aż nazbyt ludzkie, zło grzechu może się zakraść do Świętego Kościoła, choć go nigdy nie zdoła zwyciężyć. Ta sama prawda odnosi się do kościelnych instytucji i konstytucji. Grzech może się tu panoszyć w tej samej mierze, w jakiej obok urządzeń i postanowień boskich istnieją w Kościele inne, stworzone przez ludzi. I jest to grzech tym cięższy, im świętszych rzeczy dotyczy. Grzech staje się z natury rzeczy szczególnie gorszący, jeśli odnosi się do sprawowania urzędu kościelnego, jako że szczególny dar pociąga za sobą wyjątkową pokusę. Kościelne urzędy wszystkich stopni są nie tylko zagrożone deformacjami historycznymi, lecz także, i to głębiej jeszcze, osobistym grzechem ludzi powołanych do urzędu kapłańskiego, nauczycielskiego i pasterskiego.

Mimo to „bramy piekielne", jakkolwiekbyśmy je rozumieli, nie

[4] K. Rahner SJ, *Kirche der Sünder*, Freiburg i. Br., 1948, s. 14 i n.
[5] M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg i. Br., 1951. s. 458.

zwyciężą Świętego Kościoła Bożego, gdyż jego najgłębsza istota nie jest zdana na własne siły, lecz opiera się na Jezusie Chrystusie i Duchu Św., który go strzeże. Toteż Kościół pozostaje istotnie prawdziwym i świętym Kościołem, który w przeciwieństwie do Synagogi nie może utracić ani łaski, ani prawdy. Jego najgłębsza treść, tj. Jezus Chrystus, Jego Duch i łaska nie mogą się żadną miarą splamić grzechem. Co więcej, jego najgłębsza treść, jego głowa, źródło jego życia a stąd i Ewangelia i sakramenty są święte. Z tego względu lepiej nie nazywać Świętego Kościoła „grzesznym Kościołem", lecz ogólnie mówiąc, dla uniknięcia nieporozumień, „Kościołem grzeszników". Co prawda oba te wyrażenia można zrozumieć fałszywie: „Kościół grzeszników" — zbyt powierzchownie, „grzeszny Kościół" — zbyt zasadniczo, lecz obydwa można również zrozumieć poprawnie. W gruncie rzeczy korygują się one wzajemnie. Określenie „Kościół grzeszników" uwydatnia, że grzech nie mieści się ani w samej głowie, ani w Duchu, ani też w boskiej instytucji czy strukturze Kościoła, zaś „grzeszny Kościół" uwydatnia, że grzech w Kościele dotyczy samego Kościoła, obciąża go, rani, zniekształca. I tak według Augustyna, psalmista wzywa Kościół zniekształcony przez grzech do tego wyznania (*audiamus ecclesiam... hanc alloquitur psalmus*): „Chcesz się Jemu (Chrystusowi) podobać? Tego nie zdołasz, póki kształt twój niegodny. Co uczynisz, aby piękno odzyskać?

Wpierw niech Cię razi brzydota Twoja, a wtedy otrzymasz piękno od Tego, któremu chcesz się spodobać.

Ten, który Cię ukształtował, ukształtuje Cię na nowo."

Warto zwrócić uwagę na dobór słów użytych tu przez Augustyna: *Vis ei placere? Non potes, quamdiu deformis es; quid facies, ut pulchra sis? Prius tibi displiceat deformitas tua et tunc ab illo ipso cui vis placere pulchra mereberis pulchritudinem.*

Ipse enim erit reformator tuus, qui fuit formator tuus.[6]

Kościół potrzebuje nie tylko Założyciela, ale będąc zniekształconym, potrzebuje wciąż swego Odnowiciela. Jest nim sam Chrystus. Dlatego, mimo wszystkich tych słów, nieuniknionych, skoro płyną z bolesnego współczucia i ze smutnego poczucia współodpowiedzialności, a dotyczących ciemnych stron Kościoła, mamy wciąż jeszcze podstawy nie tyle do wiary w Kościół grzeszny, ile do niezachwianej, radosnej ufnej wiary w Kościół Święty. Bowiem sam Chrystus poprzez Ducha Św. troszczy się o to, by mimo wszelką ciemność grzesznego nieładu Kościoła zawsze brało w nim górę jasne i nie-

[6] Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*, Ps. CIII, s. I, 4; *Corpus Christianorum*, XL, 1476.

zwalczone światło jego prawdziwej istoty, która jest święta. Jednakże dzieje się to nie bez współdziałania nas wszystkich, jako odpowiedzialnych członków.

ODNOWA KOŚCIOŁA JEST WCIĄŻ KONIECZNA

Jeśli zreasumujemy wszystko, co zostało lub nie zostało powiedziane o Kościele złożonym z ludzi grzesznych, a także wszystko, co zaszło w świeckiej i grzesznej historii Kościoła: to, co ludzkie i zbyt ludzkie w Kościele, ludzką skłonność do zmęczenia i upadków, do przeciętności i złej woli, niezamierzone odchylenia i zamierzone przeinaczenia... to narzuca się tylko jedno: metanoia, przemyśleć i zawrócić z tej drogi.

O tyle, o ile Kościół nie jest jedynie boskim dziełem, ale też strukturą społeczno-ludzką, o tyle, o ile Święty Kościół Boży jest również Kościołem złożonym z ludzi, z ludzi grzesznych, podlega on, ze wszystkim, czym jest i co posiada, nakazowi Pana: Czyńcie pokutę i nawracajcie się! Jednym słowem: W tej mierze, w jakiej Kościół jest zniekształcony, musi być zreformowany: *Ecclesia reformanda!*

O tyle więc, o ile Kościół słaby i grzeszny ma wciąż nowe powody do szukania ulepszeń, o ile winien unikać wygodnego samozadowolenia i bezczynnego zapatrzenia w siebie, a przeciwnie winien doskonalić się w gorliwej pokucie, właśnie dlatego, że ma być i pozostawać Kościołem Świętym, jego naprawa stanowić powinna zadanie permanentne i nigdy całkowicie nie zakończone. Krótko mówiąc: w równym stopniu, w jakim Kościół ulegać będzie wciąż nowym zniekształceniom, musi się on też wciąż na nowo reformować: *Ecclesia semper* reformanda!

Jednakże reformować trzeba nie tylko dlatego, że coś uległo deformacji. W gruncie rzeczy nie chodzi tylko o czysto negatywne zadanie oczyszczania i odnawiania, lecz o wielkie pozytywne zadanie budowania i kształtowania. Dlatego nie zamieściliśmy w tytule — jakby może należało — wyrazu „reforma" lecz inny wyraz „odnowa", który ma charakter bardziej pozytywny. Wielkie zadanie odnowy przypadło Kościołowi nie tylko dlatego, że w jego rozwoju nie brak wypaczeń i pomyłek; przypadłoby ono Kościołowi nawet, gdyby nic takiego nie zachodziło (w praktyce zachodzić musi). Bowiem ziarno gorczycy musi rosnąć. Jak to już powiedziano na początku tego rozdziału, Kościół tkwiąc w czasie musi przybierać wciąż nowe kształty i występować pod coraz to nową postacią. Musi w biegu historii wciąż odnawiać swój kształt i swoją postawę; po prostu nigdy nie dochodzi do punktu końcowe-

go, do doskonałości. Na cały świat ma iść i głosić dobrą nowinę wszelkiemu stworzeniu (Mk 1, 15) i wszystkim narodom, wszelkim kulturom, wszelkim epokom — dopóki On nie powróci. To właśnie jest radosną i niepowtarzalną misją Kościoła. Dlatego stoi On przed wiecznie aktualnym zadaniem odnawiania się. Dlatego odnowa nie jest narzuconą koniecznością, lecz radosną powinnością: służbą pełnioną dla Królestwa Bożego z weselem, z wzrokiem utkwionym w Tego, który sam dokona wszelkiej rzeczy nowej, stworzy nowe niebo i nową ziemię. Wezwanie Ojca Św. do odnowy w Kościele jest, mimo swej powagi, wezwaniem radosnym.

II

WYTYCZNE KATOLICKIEJ ODNOWY KOŚCIOŁA

Istnieje reforma prawdziwa i fałszywa. Ta reforma Kościoła, którą — zgodnie z intencją Papieża — ma podjąć Sobór dla przywrócenia jedności wśród rozdzielonych Chrześcijan, ma być reformą prawdziwą: właśnie prawdziwą odnową. W tym wielkim dziele mają uczestniczyć nie tylko zebrani biskupi, ale wszyscy członkowie Kościoła — każdy w sposób dla siebie odpowiedni — mają wziąć w nim odpowiedni dla nich udział. Dlatego sam Papież mówi o tym zamierzeniu tak bliskim jego sercu przy każdej sposobności. Sobór osiągnie zamierzony przez Papieża cel jedynie w tym wypadku, jeśli się stanie sprawą całego Kościoła. Dlatego należy tu postawić zasadnicze pytanie teologiczne, dotyczące możliwości i zakresu katolickiej odnowy Kościoła. Co my, chrześcijanie, możemy zrobić? „Możemy": nie tylko w zewnętrznym znaczeniu tego, co moralnie dozwolone, ale w głębszym rozumieniu tego, co nam jest dane przez łaskę.

MOŻEMY DZIAŁAĆ

Możemy cierpieć i modlić się, i — mimo krytycznego spojrzenia — ufać w chwałę Królestwa Bożego, którą oglądać tu na ziemi nie jest nam dane, lecz którą otrzymamy od Boga samego na końcu czasów: dopiero gdy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich" (1 Kor. 15, 28), będzie i Kościół zupełnie wolny od skazy i zmazy. Jednakże ufać nie znaczy czekać z założonymi rękoma; to nie znaczy trwać w lenistwie, które Św. Paweł gani u Tessalończyków. Jałowe skargi i bezczynne krytyki, przelotne pomysły i puste przemówienia na temat tego, co by mogło lub powinno być zrobione, nie stanowią czynów. A więc: Winniśmy działać. Katolicka postawa nie ograni-

cza się bynajmniej, jak to kiedyś insynuował Karol Barth, do biernego pogodzenia się z kościelnymi nadużyciami, do prostodusznej i czystej w intencjach zgody na kościelne nadużycia. Byłoby to tyle, co przełykać gorzką, czasem nawet bardzo gorzką pigułkę, pozwalać sobie na chwilę wytchnienia i, oświadczając swoją nieprzerwaną przynależność do katolicyzmu, poprzestawać na stwierdzeniu tego faktu. W tym miejscu trzeba założyć sprzeciw. Tak czy owak konieczne będzie d z i a ł a n i e nawet przy akceptowaniu niejednego — tego nie da się uniknąć również w obozie niekatolickim; konieczne będzie stanowcze *agere contra,* które musi być zarazem *agere pro,* jeśli ma być owocne. Działanie, które nie powinno utonąć w czystej negacji — w tym, by powstrzymywać, niszczyć, odrzucać i zabraniać — lecz polegać ma na stwarzaniu nowych form i struktur pozytywnych. D z i a ł a n i e, polegające na radosnym wypełnianiu nakazu misyjnego, danego przez Chrystusa Kościołowi, który poprzez wszystkie czasy winien odnawiać swoją postać i strukturę w niezmordowanym wysiłku, by nadać sobie formę wiarygodną. Właśnie dlatego w kołach katolickich będzie się używać zamiast wyrazu „reforma" raczej wyrazu „odnowa", który uwypukla to, co pozytywne i twórcze. Katolicka reforma jako odnowienie nie jest nowatorstwem, ale nie jest również powrotem do form dawnych. Hasło Piusa X: „wszystko odnowić w Chrystusie" nie brzmiało ani *innovare omnia in Christo,* ani *restaurare omnia in Christo,* lecz *instaurare omnia in Christo.*

Tak samo pojmuje obecny papież zadania Soboru Ekumenicznego; jak już powiedziano, chodzi o pozytywną „odnowę" (*renovatio*), przystosowanie (*accomodatio*) Kościoła do potrzeb i warunków naszych czasów, lub też — jak to z wielką precyzją wyrazić można po włosku — *aggiornamento* („uwspółcześnienie").[7] Jak to należy, głęboko rzecz ujmując, rozumieć? Katolicka reforma, jako o d n o w i e n i e, zajmuje pośrednie miejsce między dwiema krańcowościami: między rewolucją a restauracją.

Katolicka reforma n i e j e s t r e w o l u c j ą: nie pragnie ona gwałtownego przewrotu, (ani wartości ani hierarchii), nie jest to doktrynerska, fanatyczna, pozbawiona pietyzmu pogoń za nowością. Katolicka reforma, choć wszędzie szuka tego, co nowe, i co lepsze, zważa jednak na ciągłość historycznego rozwoju i nie jest nowatorstwem, lecz o d n o w ą.

---

[7] Por. prócz encykliki przemówienie papieża do Greckiego Kolegium a także opis celu Soboru Kardynała Sekretarza Stanu, D. T a r d i n i: *l'incremento delle Fede cattolica, un salutare rinnovamento dei costumi del popolo cristiano, l'aggiornamento della disciplina ecclesiastica secondo le necessità dei tempi* (według „Osservatore Romano", 1. XI, 1959.).

Katolicka reforma to również nie powrót do form dawnych: nie dąży ona do gnuśnego trwania przy starym systemie, lecz, przeciwnie, do śmiałego zrywu ku coraz pełniejszej prawdzie. Kościół nie tylko chce przywracać dawne formy, ale także znajdować formy nowe, odpowiadające naszym czasom. Dąży nie tyle do ostrzejszego, bardziej rygorystycznego przestrzegania praw i przepisów, kanonów i paragrafów i do wznowienia przebrzmiałego systemu dyscyplinarnego, ile chce wewnętrznie odnowić swoje instytucje i struktury. Katolicka reforma, choć zawsze przejęta szacunkiem dla starodawnej tradycji, chce ukształtować nowe, twórcze struktury, jakich wymaga nasza epoka. Tym samym nie jest więc zwykłym powrotem do dawnych form lecz odnowieniem.

Również rozpatrywana z punktu widzenia Soboru, jest reforma kościelna odnową i przystosowaniem tak Kościoła, jak jego dyscypliny, do wymagań obecnych; w związku z tym mówi papież wyraźnie o karności kościelnej (*disciplina ecclesiastica*) i o modernizacji duszpasterstwa. Wyklucza to jednocześnie dalsze dwa nieporozumienia: katolicka reforma jako odnowa nie jest ani wyłącznie wewnętrzną reformą serca, ani też wyłącznie reformą zewnętrzną, dotyczącą nadużyć. Oczywiście, słusznie się wymaga, aby każdy rozpoczął reformę od siebie samego. Reforma kościelna to nie przedmiot akademickich dyskusji. Jednakże kto sądzi, że ogranicza się ona do reformy wewnętrznej i moralnej reformy serc, jest ślepy na konkretną rzeczywistość. Dobra wola i dobre intencje serca nie wystarczą. Zbyt często widzimy dobrą wolę jednostki, która nie może dojść do głosu. Dlaczego? Gdyż warunki i środki, zewnętrzne formy i struktury w Kościele utrudniają, lub zgoła uniemożliwiają, wprowadzenie w życie szczerych chęci. Iluż dobrych katolików od dawna byłoby przyjmowało częściej Eucharystię; umożliwiło im to dopiero skasowanie zbyt rygorystycznych przepisów postu Eucharystycznego, czyli zmiana kościelnych zarządzeń.

Sama reforma serc nie wystarcza, ale sama zewnętrzna naprawa nadużyć też nie jest zadowalająca. Oczywiście wiele już dokonano, usuwając nadużycia jakichś instytucji czy też ustaw. Jednakże tej czy innej instytucji można przywrócić pierwotną formę, a mimo to, wobec zmienionych warunków, nie będzie ona już dziś miała wystarczającej zdolności do życia lub skuteczności działania. Przeprowadzone przez Sobór Trydencki zmiany dotyczące nadużyć w związku z Mszą św. miały znaczenie raczej ograniczone, dopóki liturgia — przynajmniej w pewnym ścisłym zakresie — nie została odnowiona przez twórcze formy, jak to miało miejsce w niemieckiej mszy recytowanej czy w rzymskiej reformie liturgii wielkoty-

godniowej. Chodzi tu o ducha pozytywnego i odnawiającego (*aggiornamento*) i o zmodernizowanie metod duszpasterzowania.

Reformę kościelną, która nie byłaby ani rewolucją, ani restauracją, ani tylko reformą serc, ani też samym tylko usunięciem nadużyć, można określić jako twórczą konstruktywną reformę lub też jako o d n o w ę. Francuski dominikanin Yves Congar zwrócił uwagę na problematykę tej reformy w głębokiej i szczegółowej analizie.[8] Zawdzięczamy mu kilka istotnych sugestii. O. Congar proponuje bardzo śmiało następujące zasady „reformy bez schizmy".

a) na pierwszym miejscu stawiać miłość i troskę o duszę,

b) trwać w zespoleniu z całością,

c) okazywać cierpliwość, ale unikać kunktatorstwa,

d) dążyć do prawdziwego odnowienia przez powrót do źródeł i do tradycji a nie przez wprowadzanie „nowości" za pomocą mechanicznej adaptacji.[9]

Jakie wytyczne winny kierować akcją odnowy Kościoła? Tylko jedno prawidło jest tu autorytatywne. Żadna zwykła ludzka zasada nie może stanowić miary dla wszystkich instytucji i praw w Kościele, dla papieża, biskupów, duchownych i świeckich, dla Kościoła dnia wczorajszego, dzisiejszego i jutrzejszego. Wzór, którym się zawsze trzeba kierować w działaniu, to Jezus Chrystus, P a n Kościoła, który w swojej Ewangelii stawia wymagania Kościołowi wszystkich wieków. Tradycja ułatwi nam właściwe zrozumienie Ewangelii; właśnie Kościół apostolski, szczególnie bliski swemu Panu, który nam dał Pismo św., ustalił Jego kanon, stworzył pierwotną organizację Kościoła, który był zawsze pomocą dla zrozumienia Ewangelii Jezusa Chrystusa, będzie nam i teraz w sposób szczególny wzorem dla odnowy Kościoła, choćby ona nie miała być tylko prostym jego kopiowaniem. Chodzi więc o to, by we wszystkim działać według Ewangelii. Nie trzeba się obawiać, że *VOX E w a n g e l i i* jako *VOX DEI* nie da właściwej odpowiedzi na *vox temporis.* Zasadniczą podstawą odnowy Kościoła jest wierność w stosunku do Ewangelii Jezusa Chrystusa a nie oportunistyczny modernizm, ani oportunistyczny tradycjonalizm!

Wierność Ewangelii jest równoznaczna z wiernością Kościołowi, który tę Ewangelię głosi. *Sentire in Ecclesia,* „w c z u w a n i e s i ę w K o ś c i ó ł" (tak się wyraża Św. Ignacy — co jest ściślejsze, aniżeli *sentire cum Ecclesia* „c z u c i e z K o ś c i o ł e m") jest punktem wyjścia i istotnym warunkiem odnawiającego działania. Odnowa Kościoła nie powinna być rewolucją, usuwającą jakiekol-

---

[8] Y. C o n g a r OP, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise,* Paris 1950.

[9] Y. C o n g a r OP, jw., s. 231—352.

wiek wartości z Kościoła, lecz przeciwnie głębiej łączyć je z Kościołem. Dlatego ma się odbywać z zachowaniem prawdziwego, wiernego, szczerego i dobrowolnego posłuszeństwa wobec hierarchii kościelnej, która ma za zadanie paść baranki, i w której głosie słyszymy głos samego Pana. W duchu owego posłuszeństwa, nieodłącznie związanego z wyrzeczeniem, da się uczynić wiele rzeczy dla dobra ogółu, których uczynić by nie można postępując samowolnie — i uniknąć wielu błędów, w któreby się popadło w wypadku samowolnego działania. Nieraz przyjdzie milczeć, kiedy bierze chęć mówić; przyjdzie czekać, kiedy bierze chęć biec naprzód; przyjdzie służyć, kiedy się chce rozkazywać, przyjdzie się modlić, kiedy bierze chęć szemrać; jednym słowem trzeba zachować posłuszeństwo i przez to samo dać świadectwo wolności chrześcijanina, naśladując samego Jezusa Chrystusa. Posłuszeństwo wobec Tego, którego wyłącznie słuchamy, jako wolni chrześcijanie, urzeczywistnia się w uległości wobec Kościoła. To wszystko nie ma absolutnie nic wspólnego z przewrotną zasadą: „rozkaz to rozkaz", ani z samowolą przełożonego i brakiem odpowiedzialności podwładnego. Posłuszeństwa kościelnego nie rozumiemy według litery, która zabija, lecz według ducha, który ożywia. Prawdziwe posłuszeństwo wyrasta, tak u przełożonego jak u podwładnego, z wiary ożywionej miłością, z ufności w działanie Ducha Św., który jest duszą całego Kościoła. Tajemnica przezwyciężenia wielu konfliktów tkwi w tym, by wierni umieli z pełnym szacunkiem uznać działanie Ducha Św. w przedstawicielach kościelnego urzędu nauczycielskiego i duszpasterskiego — a równocześnie, by piastujący te urzędy, przy swych ważnych religijnych decyzjach, umieli z szacunkiem uznać działanie tego Ducha Św. w wewnętrznym kierownictwie wszystkich poszczególnych wiernych. Ufność w działanie Ducha Św. w każdym wiernym strzeże duszpasterza przed kompleksem odpowiedzialności, który przez ostrożność zbytnio krępuje i uzależnia od siebie wszelkie poczynania wiernych. Podobnie dzięki ufności w działanie Ducha Św. w duchownym sprawującym władzę doktrynalną czy pasterską wierny nie odczuwa postawy i działania papieża i biskupów jako krępującej go kurateli, która by wywoływała sprzeciw płynący z głosu własnego sumienia. Stąd widzimy, że wolność chrześcijańska w obydwóch wypadkach przezwycięża zbytnie obawy, spowodowane brakiem wiary i małodusznością, tak wobec ryzyka wolności, jak wobec nadużycia władzy. Jedno z nich przecenia element ludzki, drugie niedocenia elementu Bożego w Kościele. [10] Kościelne posłuszeństwo nigdy się nie sprzeciwia sumie-

[10] H. Hirschmann SJ, *Die Freiheit in der Kirche*, w „Stimmen der Zeit", 161 (1957/58) s. 85 i n.

niu. Nie ma w Kościele „ślepego posłuszeństwa", tak jak go nie ma nigdzie indziej; jest tylko posłuszeństwo, które „doświadcza wszystkiego" (por. 1 Tess. 5, 21). „Posłuszeństwo jest postawą moralną jedynie wtedy, kiedy jest wolne, a nie wówczas, kiedy jest czysto zewnętrznym wykonaniem rozkazu danego człowiekowi z zewnątrz. Posłuszeństwo jest prawdziwe jedynie wówczas, jeśli ten, kogo się wzywa do posłuszeństwa, ma możność sprawdzić, czy rozkaz jest autentyczny i zgodny z zakresem kompetencji rozkazującego. Wypadki nadużycia władzy mogą się trafiać nawet ze strony hierachii kościelnej. Wówczas odmówić posłuszeństwa nie znaczy przeciwstawiać się Kościołowi. Z natury rzeczy ten, kto sprawuje władzę publiczną, nie zawsze dostrzega sytuację swego podwładnego równie jasno jak ten, który ma rozkaz wykonać. Jednym z elementów doktrynalnej skarbnicy tradycji katolickiej teologii moralnej jest prawo, a nawet, w pewnych okolicznościach, obowiązek, działania wbrew otrzymanym wskazaniom, a mianowicie wtedy, gdy człowiek zobowiązany do posłuszeństwa, głęboko rozważywszy sprawę, uzna, że zwierzchnik cofnąłby swój rozkaz, gdyby mógł dojrzeć sytuację w takim, jak on sam świetle." [11] Prawdziwe posłuszeństwo kościelne jednoczy podwładnego i zwierzchnika w odpowiedzialności; pozostaje ono w służbie prawdziwej wolności chrześcijanina. Reforma Kościoła będzie więc zawsze aktem posłuszeństwa i wolności, czynem spełnionym przez chrześcijan wolnych w posłuszeństwie i posłusznych w wolności.

MOŻEMY KRYTYKOWAĆ

Tłumienie krytyki było i jest cechą państw totalnych i oznaką nie siły, lecz słabości i lęku. Pius XII wypowiedział się kategorycznie przeciwko zatrwożonym sceptykom, stwierdzając potrzebę opinii publicznej i krytyki w K o ś c i e l e. Podczas międzynarodowego kongresu prasy katolickiej w Rzymie w lutym 1950 r. mówił on: „chcielibyśmy dodać jeszcze parę słów na temat opinii publicznej w Kościele (oczywiście w tym zakresie, jaki jest pozostawiony swobodnej dyskusji). Może to zadziwiać jedynie tych, którzy Kościoła nie znają lub znają go źle. Jest on bowiem żywym ciałem i życiu jego nie dostawałoby czegoś, gdyby mu brakło opinii publicznej. Brak ten stanowiłby niejako zarzut w stosunku

---

[11] H. H i r s c h m a n n SJ, jw., s. 88. Por. też na temat teologii posłuszeństwa: K. R a h n e r SJ, *Eine ignatianische Grundhaltung. Marginalien „über den Gehorsam"*, w „Stimmen der Zeit", 158 (1955/56), s. 253—267. Także w: *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck 1959, s. 493—516. *Freiheit in der Kirche*, w „Schriften zur Theologie", Einsiedeln 1955, II, s. 95—114. *Das freie Wort in der Kirche*, Einsiedeln 1953.

tak do pasterzy, jak do wiernych". [12] Opinia publiczna w Kościele i liczenie się z tą opinią nie może pozostać tylko postulatem. Jednakże wszystko to nie upoważnia do niechrześcijańskiej krytyki w stosunku do Kościoła. Krytyka jest wtedy chrześcijańska, jeśli nie towarzyszy jej uraza w stosunku do Kościoła (względnie do duchowieństwa), lecz wdzięczność; powinniśmy zawsze dostrzegać w Kościele więcej okazji do wdzięczności, aniżeli do nagany! Krytyka Kościoła jest chrześcijańska, jeśli czerpie swoją żywotność z miłości do Kościoła.

Krytyka płynąca z miłości będzie powściągliwa: z krytyką bliźnich należy łączyć pokorną krytykę własnych słabości; własną krytykę poddawać trzeba osądowi przeciwników; czasami należy krytykować słowem, a czasami milczeniem; nie przekraczać swoich kompetencji; odróżniać to, co istotne, od tego, co nieistotne; a wszystko to mądrze, sprawiedliwie i z umiarem.

Krytyka wsparta na miłości będzie zaangażowana; zaangażowana w sprawy Kościoła: taki krytyk nie będzie mówił z pozycji niezależności i dystansu, ale zawsze jako członek Kościoła, tzn. w poczuciu braterskiej jedności z innymi członkami i z najgłębszym szacunkiem; krytyka taka w stosunku do Kościoła nie będzie nigdy kierowana z czysto świeckiego, neutralnego i niezależnego punktu widzenia; lecz z pozycji współodpowiedzialności za Kościół; wszystko to płynie właśnie z zaangażowania. Nie jest przekonywująca krytyka człowieka, który zajmuje się sprawami Kościoła, a sam nie jest praktykujący. Człowiek, który żyjąc w Kościele nie jest praktykującym (nie żyje jego życiem), swoją krytyką nie przekona nikogo. Zbyt łatwo jest udzielać lekcji pływania pozostając samemu na brzegu.

Krytyka oparta na miłości będzie konstruktywna: unikać więc będzie chwytów uszczypliwych, bezcelowych szykan, opanowania przez ducha zawziętej negacji: będzie to krytyka pozytywna. Krytyka taka, uprawiana z zamiłowania lub z poczucia obowiązku, nie będzie kładła nacisku jedynie na tropienie błędów, lecz trudzić się będzie, by podać wytyczne odbudowy.

*

Takie są więc ramy katolickiej odnowy; oto, co możemy uczynić pod wpływem łaski Bożej: za tę odnowę cierpieć, modlić się, z myślą o niej krytykować a przede wszystkim działać: nie drogą rewolucji, ani restauracji, ani drogą samej reformy serc, lub tylko reformy nadużyć, lecz drogą reformy konstruktywnej i twórczej;

---

[12] „Osservatore Romano", 18. II, 1950.

wszystko w ramach naszego Kościoła i dla Niego, lecz także z naszymi odłączonymi braćmi i dla nich. Nie chodzi o zwalenie starej bazyliki i odbudowanie jej z gruntu; ani tylko o jej obmycie, wyreperowanie i okurzenie; wymaga ona odnowy zgodnie z dawnym planem, ustanowionym przez samego Założyciela i zgodnie z potrzebami naszych czasów. Na tym polega katolicka reforma. Piękna teoria? A jak wygląda rzeczywistość?

III

PIERWSZE WYNIKI SOBORU

Śledząc z sympatią obrady II-go Soboru Watykańskiego prasa orientowała się jednak słabo w wynikach jego pierwszego okresu *. Czy on właściwie coś przyniósł, czy nie? Przeważało niezupełnie jasne uczucie, że możemy być z pierwszego okresu Soboru zadowoleni. Gdy jednak żadne rewelacyjne uchwały nie zostały przez Sobór ogłoszone, pozostało nadal uczucie błądzenia w ciemności. Wiadomości wprawdzie nie brakowało. W jaki sposób zebranie złożone z 2 500 osób — i to w mieście z natury plotkarskim — mogłoby zachować jakąkolwiek tajemnicę? Właściwie wszystko, cokolwiek zaszło na Soborze, przeniknęło do prasy. Nie naruszamy więc „soborowych tajemnic" omawiając te publiczne sekrety. Teraz potrzebny jest pogląd na już uzyskane informacje. Taką próbę chcemy tutaj podjąć w sposób jak najbardziej rzeczowy.

Przede wszystkim trzeba przypomnieć nastroje, jakie panowały we „wtajemniczonych kołach" w przeddzień Soboru; były przygnębione i pesymistyczne; nie tchnęły odwagą. Zdawało się, że organizacja Kurii rzymskiej wyznaczyła Soborowi rolę drugiego rzymskiego synodu diecezjalnego, wykluczając możliwość poważniejszych dyskusji i uchwał o szerszym zasięgu. Przed rozpoczęciem Soboru wszelka walka o jego cel tj. o odnowę Kościoła katolickiego, rozumianą jako droga do zjednoczenia podzielonego chrześcijaństwa, zdawała się daremna. Przypomnieć trzeba jednak i to, że już pierwsze dni przyniosły zasadniczą zmianę; bowiem w czasie przepełnionej barokową pompą ceremonii otwarcia przemówił Jan XXIII i przeciwstawił się stanowczo sztywnemu doktrynerstwu. Następnym wydarzeniem decydującym o przebiegu Soboru była interwencja kardynałów Liénart i Fringsa i wreszcie same wybory do komisji, tak pomyślne szczególnie dla episkopatu środkowo-europejskiego. Wtedy ujawniło się po raz pierwszy nieocze-

* Rozdział niniejszy jest uzupełnieniem książki *Konzil und Wiedervereinigung* nadesłanym przez autora na ręce tłumacza.

kiwane zrozumienie episkopatu północno i południowo-amerykańskiego, afrykańskiego, azjatyckiego i australijskiego dla idei odnowy i związanych z nią pragnień.

To zrozumienie, tak radosne i niespodziewane, wielokrotnie się później potwierdzało. Sobór już od samego początku stał się samodzielny. Wkrótce też ogłosili Ojcowie Soboru swoje orędzie, które znalazło szeroki oddźwięk — potwierdzając potrzebę zgodnej z Ewangelią odnowy Kościoła, powołanego do służby, a nie do rządzenia; następnie dano pierszeństwo zagadnieniu reformy liturgii ze szczególnym uwzględnieniem duszpasterstwa i wewnętrznego życia Kościoła — i to znowu wbrew tendencjom reakcyjno-doktrynerskim; i wreszcie odrzucenie źle i stronniczo przygotowanych schematów komisji teologicznej. To są wszystko fakty obiektywne a jednocześnie radosne.

Nasuwa się pytanie, czy ten obiecujący sam w sobie przebieg pierwszego okresu Soboru dał już trwałe i nieodwołalne wyniki? Na to odpowiedzieć wolno zdecydowanym „tak". Streszczając to, co istotne, trzeba wskazać na rezultaty następujące:

NOWA ŚWIADOMOŚĆ KOŚCIOŁA

Kościół katolicki robił nieraz — słusznie czy niesłusznie — wrażenie instytucji absolutystycznej, dla niektórych nawet totalitarnej. Nie wynikało to jedynie ze sztywnej i dla wielu niekatolików niepokojąco sprawnej organizacji zewnętrznej katolickiego Kościoła. Wynikało to także z przypisywanej Kościołowi i częściowo przez niego świadomie czy nieświadomie przyjętej eklezjologii. Eklezjologia ta zaczyna rozpatrywać zagadnienie Kościoła od samej góry, od problemu papiestwa, któremu są poświęcone najdłuższe i najbardziej wnikliwe rozdziały. Z nich jest mniej lub więcej wydedukowana cała dalsze nauka o Kościele, a w szczególności o jego ustroju. Biskupi (i księża) — potraktowani już znacznie krócej — zdają się być jedynie podporządkowanymi organami papieża, który ostatecznie jako „głowa" sam jeden ma inicjatywę i od którego pochodzi wszelka władza na podległych szczeblach. Nic dziwnego, że ta eklezjologia wiernym w Kościele mogła poświęcić już tylko niezmiernie krótkie rozdziały, w których nacisk kładzie się przede wszystkim na posłuszeństwo w sprawach nauki i na dyscyplinę.

Tego rodzaju eklezjologię charakteryzuje autoratywność, centralizm i absolutyzm, niedocenianie kolegiów biskupich, oraz Kościołów lokalnych, zbytnia władza aparatu kurialnego tak w nauce jak w życiu Kościoła, brak wolności i inicjatywy na wszystkich niższych szczeblach.

Łatwo było dowieść, że powyżej opisana eklezjologia nie była tradycyjną eklezjologią katolicką, lecz jej zawężeniem, a częściowo i wypaczeniem na wskutek postawy obronnej oraz polemiki z tendencjami skrajnymi, takimi jak np. koncyliaryzm w XV wieku, polemiki antyprotestanckie (wiek XVI), antygallikańskiej (wiek XVII/XVIII) i antyliberalnej (wiek XIX).

A przecież cała eklezjologia Nowego Testamentu, eklezjologia patrystyczna, później i średniowieczna, miała całkiem odmienny kierunek. W czasach nowożytnych przeciwstawiano się jeszcze czynnie teologom z Tübingen, najpierw wieku XIX-go (J. A. Möhler), potem XX-go (K. Adam). Ale tymczasem eklezjologiczna świadomość nabrała w katolickiej teologii wielkiego rozmachu i intensywności — a to w związku z rozpoczynającą się odnową liturgiczną, biblijną i duszpasterską. Od czasu encykliki Piusa XII *Mystici Corporis* (1943) zyskała sobie też oficjalnie wyższą rangę eklezjologia bardziej pogłębiona i mniej prawniczo nastawiona. W ciągu 20 lat, które upłynęły od czasu *Mystici Corporis*, skupiała katolicka teologia coraz wiekszą uwagę na idei Kościoła jako „ludu Bożego" i jako „wspólnoty wiernych"; tym samym zaczęła rozpatrywać pod kątem tak teologii jak i życia najstarszą, najważniejszą, w katolickiej Tradycji powszechnie ugruntowaną, nowotestamentową koncepcję Kościoła. W tym świetle Urząd Kościoła ukazuje się jako służba na rzecz gminy ludu Bożego.

Niespodziewana zapowiedź Soboru Ekumenicznego wyraźnie nadała nowy impuls temu nastawieniu. Sobór Ekumeniczny bowiem nie mieścił się przecież w eklezjologii zawężonej, dedykującej odgórnie i zabarwionej absolutyzmem. Po okresie, w którym traktat o Soborze Ekumenicznym zatracił niemal, jako zbędny, wszelkie znaczenie wobec traktatu o prymacie papieża i papieskiej nieomylności, teraz nagle narzucała się konieczność skupienia uwagi na zgoła odmiennych aspektach kościelnej struktury: lud Boży, kolegium biskupów i jego znaczenie wobec prymatu, kolegialność Kościoła i episkopatu, służebny charakter kościelnych urzędów.

Tę eklezjologię wpoiła głęboko w świadomość Kościoła pierwsza sesja II-go Soboru Watykańskiego. Kościół zgromadzony i reprezentowany na tym Soborze nie robił wrażenia absolutystycznej i totalitarnej instytucji. Raziła jeszcze, i to nie tylko jako brak w dekoracyjnym tle Soboru, nieobecność reprezentacji świeckich jako ludu Bożego, którego uczestnictwo w Soborze obradującym w „godzinie laikatu" byłoby w pełni uzasadnione. Mimo to Sobór, który się tu zebrał, ukazał Kościół katolicki w nowym świetle. Nie tylko dlatego, że obejmująca cały świat powszechność Bożego

ludu była tu reprezentowana w sposób imponujący przez bogatą różnorodność rytów i języków, ras i kultur, kontynentów i narodowości, ale też i przede wszystkim, że zebrała się tu nie pewna liczba poszczególnych biskupów, gotowych na przyjęcie wydawanych im rozkazów, lecz że wystąpiło prawdziwe kolegium biskupów Kościoła, świadome własnej godności, odpowiedzialności i autorytetu. Wzajemny związek i przynależność, wspólnota i jedność kolegium biskupów, dotychczas brana poważnie w jednym tylko wymiarze, tj. w stosunku do centralnego punktu Kościoła, teraz ukazała się w całkiem nowych wymiarach.

Ta niezwykła aktywizacja biskupiego kolegium była równoznaczna z aktywizacją złączonych z nim Kościołów lokalnych; głos biskupów był głosem całego kraju lub niemal całego kontynentu. Ta niezwykła aktywizacja kolegium biskupów stanowiła także mocne ograniczenie znaczenia Kurii; jej funkcja ściśle zależna i czysto wykonawcza w zakresie ludzkiego prawa została w czasie Soboru tak wyraźnie podkreślona, jak nigdy przedtem. Kardynał kurialny był tylko biskupem, a jego głos jednym spośród wielu innych. Nawet papiestwo i jego prymat w roli, jaką odegrało podczas Soboru, zyskało nowe ujęcie i uznanie, nie jako quasi-dyktatorska władza, ale jako pokorna służba Kościołowi i całemu kolegium biskupiemu poprzez spełnianie funkcji najwyższego Pośrednika i Rozjemcy. Kościół zawdzięcza Janowi XXIII więcej niż tylko jakiś nowy „styl"; jest to pełnienie najwyższej służby w Kościele więcej niż dotąd wzorowane na Piśmie św. i na przykładzie samego Piotra.

Ta nowa świadomość kościelna wytworzyła ową wolność dyskusji i płynącą stąd płodną inicjatywę, która musiała zadziwiać każdego obserwatora. Ten Sobór w niczym nie przypominał kierowanego sprężyście i po wojskowemu zdyscyplinowanego zjazdu politycznego stronnictwa. Twierdzenia i repliki brzmiały twardo, krzyżowały się głosy za i przeciw. Głosowanie było autentycznym wybieraniem. Cieszyło to tym bardziej, że z tej wolnej dyskusji nie wynikał w głosowaniu żaden *Dissensus Ecclesiae*, ale *Consensus Ecclesiae* przewijający się w duchu moralnej jednomyślności, tym bardziej zaskakujący, że był to *consensus* zorientowany na postęp i na głęboką odnowę Kościoła. Kto by się był tego przed Soborem spodziewał, że wśród delegatów ze wszystkich kontynentów taka większość stanie po stronie śmiałych projektów odnowy?

Przebudzenie się świadomości tego, czym jest Kościół, będące już trwałą zdobyczą, sprawiło, że Kościół katolicki tak od wewnątrz jak i na zewnątrz wydaje się bardziej godnym wiary. Nie brako-

wało na Soborze momentów radosnych. Jednym z nich było dla mnie oświadczenie pewnego uczonego, który po kilkudziesięciu latach pragnie wrócić do Kościoła: bowiem Kościół katolicki jest mimo wszystko innym, aniżeli on myślał. Dla całości Kościoła jest to fakt bez znaczenia, ale jakże znamienny. Kościół katolicki, po pierwszym okresie Soboru, ukazuje się w prawdziwie nowym świetle.

OTWARTA POSTAWA EKUMENICZNA

Nie było z góry wiadomo, jak dalece nastawienie pro-ekumeniczne Soboru Watykańskiego II — takie, jakiego sobie życzył papież od początku było ugruntowane w świadomości członków Kościoła. Podczas przygotowań soborowych to nastawienie pozostawało nawet dosyć w cieniu. Odbyła się wtedy na temat Soboru konferencja prasowa, podczas której ówczesny kardynał Sekretarz Stanu nie wspomniał ani jednym słowem o zjednoczeniu z innym wyznaniami chrześcijańskimi. Nie było też jasne, jak się odniosą do sprawy zjednoczenia biskupi z takich krajów, jak np. kraje łacińskie południowej Ameryki, gdzie ludzie poznali wyznanie ewangelickie nie jako budzący szacunek Kościół luterański czy reformowany, lecz niemal jako sektę z metodami pracy misyjnej nieraz bardzo wątpliwej wartości.

Sama już obecność na Soborze obserwatorów Wschodnich, luterańskich, anglikańskich, staro-katolickich, metodystycznych i z Kościołów Wolnych wskazywała na zmianę sytuacji... Wtajemniczenie nie-katolickich obserwatorów w soborowe tajemnice stanowiło wielki dowód zaufania ze strony katolickiego Kościoła i jego kierownictwa. Obserwatorzy okazali się tego zaufania godni przejawiając spokojną dyskrecję i pełne sympatii zrozumienie.

W dyskusji nad reformą liturgiczną ekumeniczny punkt widzenia był zawsze tak wyraźnie akcentowany, jak tylko można było pragnąć. Faktycznie właśnie dążenia Reformatorów zostały tu dogłębnie przedyskutowane: słuchanie słowa Bożego, odprawianie liturgii przez cały kapłański lud, upodobnienie mszy do Ostatniej Wieczerzy Jezusa, przystosowanie liturgii do potrzeb najróżniejszych narodów, narodowe języki, komunia pod dwiema postaciami, koncelebracja.

To, co w dyskusji liturgicznej znalazło tylko wyraz pośredni, to powiedziano całkiem jasno wśród debaty nad jednością chrześcijan i Objawieniem. W różnych głosach pochodzących z najrozmaitszych krajów i kontynentów nieustannie dźwięczał motyw ekumeniczny. Trzymający się tak długo z dala od ruchu ekumenicznego Kościół katolicki obecnie przyjął postawę, którą uważać

można za trwały wynik Soboru. O wycofaniu się z tej pozycji nie może już być mowy. Zarazem wytknięto ostatecznie właściwą drogę: przez odnowę katolickiego Kościoła do zjednoczenia podzielonego chrześcijaństwa. Oczywiście główna praca czeka jeszcze na wykonanie. Jednakże założenie ogólne i atmosfera mają znaczenie decydujące, a Kościół katolicki złożył dość dowodów, że gdy sobie raz wytknął cel, to potrafi do niego zmierzać energicznie i skutecznie.

W DZIEDZINIE NAUCZANIA DRZWI OTWARTE

W całej akcji przygotowawczej nic nie powodowało takiego niepokoju jak praca ówczesnej przygotowawczej komisji teologicznej. Przed samym Soborem nastroje wśród tych, którzy znali treść opracowanych aktów, były bardzo pesymistyczne z powodu schematów, które — trzeba to jasno powiedzieć — były w praktyce wytworem jednej szkoły teologicznej niereprezentatywnej dla całego Kościoła. Fachowi egzegeci stanowili w tej komisji nieznaczną mniejszość, wskutek czego ich wpływ na zredagowanie schematów był minimalny. Podobnie i ekumeniczny punkt widzenia nie wybił się tam na pierwszy plan. Ta przygotowawcza komisja teologiczna miała się wypowiedzieć na temat Objawienia, Pisma św., Tradycji, Kościoła, ekumenizmu itd., lecz nie zwróciła się o radę do komisji biblijnej, ani też nie przyjęła ofiarowanej jej konstruktywnej współpracy Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan. Uważała się za komisję „nadrzędną" choć nie przyznał jej takiej rangi ani papież, ani też regulamin.

Trzeba znać niezbyt zachwycające warunki wstępne, by ocenić wartość faktu, że dziś, po pierwszym okresie Soboru, stwierdzić można, co następuje: w dziedzinie nauczania drzwi stoją otworem. Reakcyjnemu doktrynerstwu, pozbawionemu z jednej strony solidnego egzegetycznego i historycznego uzasadnienia, a z drugiej strony nastawienia duszpasterskiego i ekumenicznego, Sobór przeciwstawił się zdecydowanie. Jest to wynik niezwykle pozytywny. Największe niebezpieczeństwo, jakie Soborowi groziło, zostało tym samym — przynajmniej chwilowo — zażegnane. Toteż niejeden teolog idący śmiało naprzód stwierdzał ze zdumieniem, że jego teologia reprezentuje opinię publiczną w Kościele dużo wierniej, aniżeli sam przypuszczał. Niejeden teolog protestancki pojął teraz, że ci odważni teologowie to nie odosobnione jednostki stojące na jakiejś krawędzi, ale reprezentująca ogół czołówka, za którą idzie całość stanowczo, choć nieco wolniej.

Ani jednego teologicznego schematu nie zaakceptowano w jego pierwotnym brzmieniu. Choć na Soborze Trydenckim mowa była

o Ewangelii jako jednym *fons omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae* schemat o Objawieniu otrzymał tytuł budzący gwałtowny sprzeciw: *De fontibus revelationis* — w liczbie mnogiej. — Po dramatycznym głosowaniu zdjęto ten schemat z porządku dziennego; jednakże nie przekazano go po prostu znów do komisji teologicznej — pomimo że została ona na początku Soboru na nowo ukonstytuowana i zajęła miejsce teologicznej komisji przygotowawczej. Schemat przekazano Mieszanej Komisji Soborowej, złożonej z komisji teologicznej pod przewodnictwem kardynała Ottavianiego i z Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan pod przewodnictwem kardynała Bea. Tak samo postąpiono później ze schematem zatytułowanym: „Jedność Chrześcijan" — poznać w tym można cichy, lecz wyraźny znak dany przez papieża. Ta komisja nie ma łatwego zadania, jeśli chce opracować wezwanie prawdziwie duszpasterskie i ekumeniczne. Wprawdzie cel nie jest jeszcze osiągnięty i Sobór ma przed sobą długą i mozolną drogę, a na niej dawne niebezpieczeństwa i niejedno nowe ryzyko. Czekające Sobór zadania stawiają jego uczestnikom poważne wymagania: czujności, śmiałości, jasnego poglądu, opanowania, siły, modlitwy. Jednakże to, co Sobór już ma poza sobą, napawa odwagą i ufnością — do podejmowania nowych i śmiałych zadań.

Poziom dyskusji nad schematem *De Ecclesia* był o wiele wyższy, aniżeli na pierwszym Soborze Watykańskim. Gdyby więc Komisja Mieszana zdołała uwzględnić wszystkie pozytywne wnioski Ojców Soboru, Kościół katolicki osiągnąłby głębsze teologiczne zrozumienie własnej istoty. To nie znaczy, że oczekujemy formalnych dogmatów. Wielu spraw nie wyjaśniono jeszcze dostatecznie.

NOWY PORZĄDEK PRAC SOBOROWYCH

Komisje przygotowawcze opracowały dziesiątki schematów o wszystkich możliwych sprawach. Natomiast brakowało koordynacji między komisjami. Nasuwało to przypuszczenie, że wyodrębnienie poszczególnych komisji było po prostu zbyt przypadkowym odbiciem podziału rzymskich kongregacji. Toteż niektóre problemy opracowane było dwu lub nawet trzykrotnie. Jedno i to samo zagadnienie ekumenizmu było przedmiotem nieuzgodnionych schematów przedłożonych przez komisję teologiczną, komisję do spraw Wschodu i przez Sekretariat dla Jedności Chrześcijan. Każda z tych licznych komisji pracowała po swojemu i pod silnym wpływem Kurii. Dyrektywy dotyczące ogólnego celu schematów i sposobu ich przygotowania były niewystarczające.

Sobór jednak wykazał, że nie zamierza zbywać czegokolwiek w całości bez szczegółowego rozpatrzenia. Nie było już mowy

o *Concilio lampo*, o soborze „błyskawicznym". Poważna, wnikliwa i śmiała dyskusja na plenum uczyniła silne wrażenie na wszystkich komisjach i obudziła chęć powtórzenia całej pracy przygotowawczej, jej koordynacji i przystosowania jej do powszechnie panujących w Kościele opinii.

Nowe dyrektywy dla tak niezwykle doniosłej pracy pomiędzy obydwiema sesjami wskazują, że także i tutaj nie skończyło się na gołych słowach. Uchwalenie nowego porządku dla całej pracy soborowej — to doniosły wynik pierwszej sesji. Opublikowane wytyczne są wiążące dla wszystkich komisji i stawiają następujące żądania:

1. Wszystkie już opracowane schematy muszą być na nowo sprawdzone i poprawione. W tym celu obok komisji należy utworzyć specjalne i m i e s z a n e podkomisje celem przyspieszenia tempa prac.

2. Przemówienie papieża, wygłoszone na otwarciu Soboru, określiło jego cel i ma być linią wytyczną prac prowadzonych w komisjach. Wielu Ojców Soboru zajęło w czasie posiedzeń to samo stanowisko, mianowicie, że wszystkie schematy mają być potraktowane zgodnie z wytkniętym przez papieża kierunkiem. Najważniejsze punkty owej przemowy umieszczono w regulaminie jako normy obowiązujące (Cytujemy je tu według ich pierwotnego ujęcia w języku włoskim): „»Punktem wyjścia« dla Soboru nie jest przedyskutowanie tego czy innego podstawowego artykułu nauki Kościoła, ani obszerne powtarzanie nauki zarówno Ojców, jak i dawnych i współczesnych teologów; wychodzimy bowiem z założenia, że naukę tę znamy i jesteśmy jej zawsze w pełni świadomi. Do tego nie potrzeba było Soboru. Konkretnie oczekujemy natomiast od Niego, że położy większy nacisk na sprawę nauczania oraz kształtowania sumienia ludzkiego, oczywiście w jak najdoskonalszej zgodzie i wierności wobec dawnej nauki, ale przestudiowanej i wyłożonej w naukowej i literackiej formie, odpowiadającej współczesnej umysłowości. Czym innym jest t r e ś ć dawnej nauki wiary, a czym innym jest u j ę c i e i przyobleczenie jej w słowa: i właśnie o to wypowiedzenie prawdy we właściwej formie i proporcji (nawet gdyby to kosztowało wiele czasu i cierpliwości) należy się troszczyć w Urzędzie nauczycielskim Kościoła skierowanym przede wszystkim na duszpasterstwo. ...Kościół katolicki podnosząc na Soborze pochodnię religijnej prawdy, chce jednocześnie okazać się wszystkim jako matka życzliwa, cierpliwa, miłosierna i dobra dla oddzielonych od niej synów. Do ludzkości znoszącej ucisk bez miary przemawia Kościół tak samo, jak niegdyś przemówił Piotr do ubogiego, który go prosił o jałmużnę:

»Nie mam złota ani srebra, ale co mam, to ci daję: W imię Jezusa Chrystusa Nazareńskiego wstań i chodź«" (Dz. Ap. 3, 6).

Jest to charakterystyczne, że w całym ustępie właśnie tylko owo *indoles praesertim pastoralia* (charakter przede wszystkim duszpasterski) zostało podkreślone kursywą.

3. Spośród wszystkich przygotowanych tez ma być dokonany wybór najważniejszy. Opracowane mają być te, które dotyczą całego Kościoła, całego chrześcijaństwa i całej ludzkości. Jednakże opracować należy jedynie ogólne wytyczne bez zbędnego powtarzania, bez niepotrzebnych słów i pozbawionych znaczenia szczegółów. Co zaś tyczy się reformy *Codex Iuris Canonici*, to ta winna być przekazana właściwej komisji. Jednocześnie przewiduje się ukonstytuowanie komisji po-soborowych, których zadaniem będzie wyjaśnienie poszczególnych zagadnień.

4. Tworzy się nową Komisję Koordynującą i Kierowniczą złożoną z kardynałów i biskupów pod przewodnictwem kardynała Sekretarza Stanu. Ma ona za zadanie:

a) koordynować pracę wszystkich komisji,

b) nadzorować pracę tychże komisji,

c) wspólnie z ich przewodniczącymi troszczyć się nie tylko o sprawy kompetencji, ale o wszystko, co by w większym stopniu zapewniło zgodność schematów z założeniami Soboru i jego celem.

Jak widać komisja ta jest wyposażona w wyjątkowe pełnomocnictwa. Ona zadecyduje w wielkim stopniu o wynikach pracy okresu między-soborowego i o przyszłej sesji Soboru. Skład komisji już został podany do wiadomości i uważany jest za reprezentatywny dla tendencji Soboru.

Wchodzą tu kardynałowie Liénart (Lille), Spellman (Nowy York), Urbani (Wenecja), Confalonieri (Kuria), Döpfner (Monachium), Suenens (Malines-Bruksela). Przewodniczy kardynał Sekretarz Stanu Cicognani, który pozyskał szczególny szacunek Soboru swoją bezstronną i szczerze otwartą postawą. Sekretariat stanowią: generalny sekretarz Soboru, Felici, i pięciu biskupów, którzy pełnili urząd podsekretarzy Soboru: Nabaa (Bejrut), Morcillo (Saragossa) Villat (Lyon), Król (Filadelfia), i Kempf (Limburg).

Wiceprzewodniczący, sekretarze i członkowie komisji mają współdziałać z przewodniczącym. Inne osoby obeznane z różnymi zagadnieniami poszczególnych dziedzin mogą być konsultowane i zapraszane do współpracy. Będą one miały możność wyrazić swoje poglądy z pełną swobodą i zarazem roztropnością.

5. Kiedy poszczególne schematy będą już opracowane i przedłożone papieżowi zyskają jego ogólną aprobatę, winny być przesłane

poszczególnym biskupom za pośrednictwem przewodniczących biskupich kolegiów (o ile by można tym sposobem zyskać na czasie). Biskupi mają przesłane im schematy przestudiować i zaopatrzywszy je swymi uwagami zwrócić niezwłocznie Sekretariatowi generalnemu.

6. Komisje mają na nowo schematy poprawić, zgodnie z propozycjami biskupów, rozważając dokładnie, na czym opierają swoje pro lub contra wobec sugerowanej zmiany. Dopiero opracowane zgodnie z życzeniami biskupów schematy przedłożone zostaną na plenum Soboru.

Takie są nowe wytyczne zatwierdzone przez papieża w dniu 5. XII. 1962 r. Łatwo pojąć, że stanowią ogromny postęp w całokształcie prac soborowych.

NORMY REFORMY LITURGICZNEJ

Podczas pierwszej sesji soborowej ustalono zasadnicze podstawy reformy liturgicznej. I to był główny wynik praktyczny w dziedzinie odnowy Kościoła jako przygotowania do zjednoczenia. Zapadły tu decyzje wielkiej wagi. O ich dosłownym brzmieniu mówić nie możemy. Kiedy poszczególne wskazania dla reformy mszy, sakramentów i brewiarza, rozpatrzone już starannie na pierwszej sesji, zostaną przyjęte na drugiej, w jej początkowym okresie, wówczas dopiero ogłoszony zostanie dekret liturgiczny na sesji publicznej. Jednakże wszystkie ważne rozstrzygnięcia doszły już do ogólnej wiadomości za pośrednictwem tak oficjalnych wypowiedzi prasowego biura soborowego, jak i innych komunikatów prasy. Chodzi tu o podsumowanie niektórych ważniejszych spraw, które już zostały opublikowane przez prasowe agentury kościelne. Dekret stanowiący sumę współczesnej wiedzy liturgicznej daje dużo dobrych i ważnych wskazań odnośnie natury i znaczenia liturgii a w szczególności Eucharystii, nie dając jednak żadnych dogmatycznych definicji. Po Soborze będzie więc musiała teologia na nowo i głęboko przemyśleć zasady nauki o Eucharystii. Sobór mówi wyraźnie o liturgicznej formacji profesorów liturgiki i młodego kleru, o liturgicznym życiu duchownych, parafii i diecezji (wprowadzenie w życie narodowych i diecezjalnych komisji liturgicznych) i o aktywnym udziale wiernych w obrzędach.

Jednakże decyzje największej wagi odnoszą się do samej reformy liturgicznej. Mają one wyraźnie ekumeniczne znaczenie. Radykalny wpływ wywrzeć muszą następujące normy:

1. Odchodzi się od stosowanej przez długie wieki zasady, że tylko papież jest właściwą instancją dla spraw liturgicznego porządku. Powracamy do tradycji pierwotnego Kościoła, gdzie papież

i **biskup** byli właściwą instancją dla spraw porządku liturgicznego. Jest to ważny przyczynek do lepszego uregulowania stosunków pomiędzy Urzędem Piotrowym a biskupim.

2. Również konferencjom episkopatu — których status prawny Sobór ma jeszcze uchwalić — będzie przyznana zasadnicza i ściśle określona kompetencja w sprawie liturgicznego porządku. Tym samym wyraźnego znaczenia nabiera Kościół lokalny.

3. Podkreśla się bardzo mocno, że dla odnowy liturgicznej niezmiernie ważna jest sprawa ducha biblijnego i miłości do Pisma św. Szczególny nacisk kładzie się na śpiewanie psalmów. Dopuszcza się tu do głosu stare postulaty reformacyjne.

4. Międzynarodowa komisja ekspertów, wspierana radami biskupów, ma w czasie możliwie najbliższym gruntownie przerob'ć wszystkie księgi liturgiczne. Ważne jest i to, że nie powierzono tego zadania po prostu kongregacji rytów.

Ze społecznego charakteru liturgii wyprowadza się normy niezwykle doniosłe z punktu widzenia ekumenicznego. Czynności związane z nabożeństwem nie są działaniem prywatnym, lecz działaniem Kościoła jako ludu bożego. Dlatego też wszyscy — i ksiądz i wierni — każdy w sposób mu przysługujący, powinni w nich aktywnie uczestniczyć. Wspólnemu celebrowaniu mszy św. i sakramentów trzeba dać pierwszeństwo przed nabożeństwem prywatnym i indywidualnym. Do aktywnego uczestnictwa wiernych mają dopomóc: odpowiedzi, aklamacje, gesty, śpiewy, szczególnie śpiewanie psalmów. We wskazówkach liturgicznych muszą być zaznaczone czynności wiernych, tak samo jak i księdza.

W liturgii nie powinny istnieć żadne różnice w charakterze odbywających się uroczystości i ich zewnętrznym bogactwie w zależności od osób i ich pozycji.

Ustanawia się też normy wynikające z nauczycielskiego i duszpasterskiego charakteru liturgii. Są one ważne z punktu widzenia chrześcijan odłączonych i realizacji ich pragnień.

Liturgia nie jest wyłącznie aktem kultu, lecz służy jednocześnie chrześcijańskiemu pouczeniu; słowa Ewangelii i sakramenty głoszą Chrystusa i przez to oświecają i umacniają wiarę. Dlatego wszelkie ryty winny się odznaczać prostotą unikając powtórzeń i mają być zrozumiałe bez długich objaśnień.

Należy poważniej traktować głoszenie Słowa Bożego w czasie nabożeństwa przez bardziej różnorodny i stosowniejszy dobór czytanych ustępów z Pisma św. oraz przez kazania na tematy z Pisma zaczerpnięte. Sprawa ta powinna znaleźć swoje miejsce w rubrykach. Organizować należy nabożeństwa, na których zasadniczą częścią będzie głoszenie słowa Bożego, jak czytanie Pisma, obja-

śnianie go, śpiewanie psalmów i modlitwa — w wigilie wielkich świąt, w adwencie i w poście, we wszystkie niedziele i święta, szczególnie tam, gdzie nie ma kapłana; obowiązek ten może spełniać diakon lub upoważniony przez biskupa świecki.

Pomimo że łacina ma być zasadniczo utrzymana, jednakże należy przeznaczyć więcej miejsca językowi narodowemu tak we mszy, jak i w administrowaniu sakramentów. Odnosi się to szczególnie do czytania Pisma św. oraz do niektórych modlitw i śpiewów. Jak dalece jest to dopuszczalne, o tym będą decydować konferencje episkopalne w ramach pewnych ogólnych zasad. Tłumaczenie Biblii używane podczas nabożeństw musi być zatwierdzone przez konferencję biskupów.

I wreszcie trzeba dostosować liturgię do różnych narodowości. To również jest dawnym, liturgicznym postulatem zarówno Reformatorów jak i Kościołów Wschodnich. Kościół nie wymaga liturgicznej jednolitości; przeciwnie, liturgia może się wzbogacić odrębnymi wartościami różnych narodów, przejmując od nich to, co odpowiada jej charakterowi.

W ramach zachowanej jedności rzymskiego rytu — właśnie teraz, w trakcie opracowania na nowo ksiąg liturgicznych — trzeba znaleźć miejsce na różnorodność i na przystosowanie się do rozmaitych narodowości i umysłowości. I tu również mogą decydować konferencje poszczególnych episkopatów w zakresie ustaw ramowych uchwalonych przez Sobór.

Rozważanie wyników pierwszego okresu Soboru Watykańskiego II wprawia w szczere i radosne zdumienie wobec tego wszystkiego, co się już urzeczywistniło. Bowiem należy dziś uznać za fakt dokonany, że od drugiego Soboru Watykańskiego rozpoczęła się nowa epoka, nowa epoka historii Kościoła katolickiego i całego chrześcijaństwa.

Hans Küng

tłum. Cecylia Żółtowska

JEAN GUITTON

CZYM JEST KOŚCIÓŁ?

DEFINICJE KOŚCIOŁA

KOŚCIÓŁ JEST RELIGIĄ DAWNĄ I POWSZECHNĄ, ZAWSZE OBECNĄ NA OSI DZIAŁANIA LUDZKIEGO.
KOŚCIÓŁ STANOWI PRZEDŁUŻENIE OBECNOŚCI JEZUSA W KAŻDEJ EPOCE.
KOŚCIÓŁ JEST FORMĄ DZIEJÓW.
KOŚCIÓŁ — CIAŁO MISTYCZNE CHRYSTUSA, ŻYJĄCA DIALEKTYKA, PODSUMOWANIE CZASU — ZWIASTUJE PRZYSZŁOŚĆ.

Chcąc podsumować to, czego nauczyły mnie te długie [1] rozważania, postanowiłem pójść w ślady geometrów i posłużyć się definicjami. Będę szedł od zewnątrz, to znaczy od zjawisk, do tego, co kryje się za nimi, we wnętrzu.

Bez wątpienia z każdym krokiem na tej drodze będą odchodzić ode mnie przyjaciele. Nie wątpię, że coraz częściej będą mnie porzucać i że w końcu zostanę sam. Aby przejść z jednej płaszczyzny poznania na inną — wyższą, muszę wymagać od siebie za każdym razem nowego wysiłku wizji, wzniesienia się i przeźroczystości, niemal jakiegoś nawrócenia się. Korzyścią tego wznoszenia się jest, że będę wnikał w głębię i w smak prawdy.

Oto moja pierwsza definicja:

W jednej z nieprzeliczonych galaktyk, na pewnej planecie systemu słonecznego, zamieszkałej przez życie a więc dźwigającej myśl i miłość, katolicyzm stanowi formę religii najbardziej zdolną rozszerzyć się nie ulegając podziałowi płynącemu z przestrzeni i czasu. Podaje się za dzieło Założyciela zwanego Jezusem, uważanego za wysłannika Boga.

Tego opisu zewnętrznej strony Kościoła „czysty" historyk może się trzymać.

---

[1] Niniejszy przekład to dwa rozdziały książki *L'Eglise et l'Evangile*, Paris, B. Grasset 1959, s. 394—420.

Sądzę, że należy pamiętać o powyższej definicji, aby nadać Katolicyzmowi wymiary wszechświatowe. Dzisiaj jesteśmy bowiem zmuszeni myśleć o całym kosmosie i mieć na uwadze Wszechświat. Czy określenie „trzcina myśląca" ogranicza się tylko do człowieka? Musimy przyjąć możliwość wielości światów. Być może, że przyjdzie chwila dla naszych potomków, w której trzeba im będzie żyć w stosunkach z innym typem istot rozumnych. Co wówczas stanie się z Kościołem? Czy owe istoty rozumne będą znać Jezusa? Czy Słowo będzie u nich też wcielone, ukształtowane i dane pod inną postacią? Jeśli tak, to przecież mimo wszystko nie może być dwóch Kościołów, jak nie może być dwóch rozumów. Pojęcia tamtego Kościoła powinny mieć swoje odpowiedniki w naszym języku. Należałoby wtedy z pomocą analogii dokonać transpozycji zarówno prawd wiary, jak nauki i rozumu — podobnie jak postępujemy odkrywszy nowy język nieznany. Tożsamość bowiem wiary z wiarą przypomina w swoim porządku tożsamość rozumu z rozumem.

Więź pomiędzy światami zamieszkanymi przez ducha może się utworzyć jedynie w ich Źródle i Przyczynie, to znaczy w Bogu. On sam tylko może złączyć duchy wcielone, odwcielone czy niewcielone, np. anioły, o których istnieniu zapewnia Objawienie.

Nic nie przeszkadza sądzić, iż religia objawiona na tej planecie stanowi religię wszelkich rodzajów ludzkich, rzeczywistych czy możliwych tylko. Niektóre modlitwy eukologii katolickiej, np. prefacja mszalna, w której kapłan wzywa chóry niebieskie, niektóre „księgi zapieczętowane" — np. Apokalipsa, skłaniają do myślenia, że Kościół katolicki jest tak obszerny jak światy kosmosu i że posiada on w sobie zasadę zdolną objąć Wszystko.

Przejdźmy z płaszczyzny kosmosu i zjawisk czasowo-przestrzennych na płaszczyznę przyczyn. Wierzę w Jezusa, Zbawiciela, Syna Bożego. To daje mi drugą definicję Katolicyzmu.

Powiedziałem, że w pojęciu katolicki zawiera się pojęcie powszechny. Katolicki w pewnym sensie znaczy ponad... Ponad wszelką rasą, wszelkim narodem; ponad wszelkim systemem, wszelką granicą; ponad wszystkim tym, co mogłoby ograniczyć prawdę, drogę przeznaczoną dla wszystkich epok, dla wszystkich środowisk, dla wszystkich temperamentów i wszystkich umysłów.

Jakże trudno sprostać temu wymaganiu i godnie nosić imię katolika! Element bowiem katolicki nigdy nie jest odwcielony, wykorzeniony, bezbarwny, bezkształtny czy bez twarzy. Wręcz przeciwnie, wszystko, co katolickie, przedstawia się jako zakorzenione.

Pierwsi katolicy byli Żydami posiadającymi żydowski horyzont widzenia. Ich następcami byli Grecy, którzy myśleli jak Grecy. Później przyszli Rzymianie i Kościół nabrał kolorów i majestatu

rzymskiego. Kościół w każdym narodzie stawał się innym. Mieliśmy Kościół aleksandryjski, Kościół Antiochii, Kościół frankoński... Za każdym można iść. Istnieje bowiem wiele sposobów bycia katolikiem. Ale tu leży także źródło trudności bycia nim w sposób właściwy, ponieważ przyjmując własne korzenie i własne kolory danego Kościoła trzeba je odróżnić od katolicyzmu powszechnego, który można pogodzić równie dobrze z innymi zakorzenieniami. Dobrze rozumiemy pokusę mentalności urodzonej w katolicyzmie, żeby mieszać swój styl życia z tym, co jest istotą Katolicyzmu powszechnego oraz żeby swoje zwyczaje narzucić całemu światu.

Aby religia mogła być powszechna, potrzeba jej ośrodka jedności, jakiejś jednej wiary, jakiegoś najwyższego autorytetu. Musi także posiadać możliwość wchłonięcia w siebie i zgromadzenia w swojej jedności wszystkich różnic ludzkich. Trzeba, aby była tylko jedna owczarnia i jeden pasterz, ale trzeba także, aby zagroda była w stanie pomieścić wszystkie owce. Pewnego dnia owce powinny usłyszeć głos jednego pasterza i powinny się wszystkie odnaleźć pod jego laską pasterską, ze wszystkimi swoimi różnicami osobliwymi, ze wszystkimi właściwymi sobie kolorami i, odważyłbym się powiedzieć, z właściwym sobie beczeniem.

Posłużę się jeszcze następującą formułą, aby wyrazić tę samą myśl:

> *Kościół jest formą dziejów, to znaczy organem nadającym im taki kształt, który umożliwia każdemu istnieniu historycznemu wzrastanie odpowiednio do swojej własnej istoty.*

Na zewnątrz Kościół może wyglądać na twór przypadkowy i już przestarzały, na zamek, niegdyś warowny, ale który kruszy się pod naciskiem wieków. W przeznaczeniu Kościoła leżało zawsze wydawać się na zewnątrz jakimś zbytecznym płodem, czymś, co „zawsze jest poza i ponad", jak na przykład istnienie i śmierć. Marek Aureliusz uważał małą w początkach społeczność chrześcijańską za wrzód, który należy przeciąć. Także i dziś wielu by chciało zoperować rozpowszechnionego raka, te ropiejące krosty katolickie. Tyle dostrzega świat swoim ziemskim spojrzeniem. Według tego, co widać na zewnątrz, tak sądzi, często nawet szczerze. Zjawiska, tak wyraźnie sprzeczne z rzeczywistością kryjącą się głębiej, tworzą tylko jeden aspekt zagadnienia i jeden punkt widzenia a nie wszystkie na raz w całości czy nawet w poszczególnych całościach. Gdyby człowiek spojrzał głębiej, wewnątrz i niejako totalnie, dostrzegłby, że Kościół stanowi formę Wszystkiego. Cokolwiek by się zdarzyło w świecie ducha i historii, Kościół chętnie nada temu f o r m ę, tj. przeszko-

dzi skażeniu a zwiększy rozwój. Kościół może wszystko ogarnąć, czy to Pismo św., Proroctwa, czy doktryny teologiczne, czy stany mistyków, królestwa czy ruchy społeczne, starożytność, renesans, nowości kulturalne i cywilizacyjne — Kościół wszystko może ogarnąć nie pozbawiając nikogo ani niczego właściwej istoty. Daje jedynie czyste przeznaczenie, które jest ich przeznaczeniem prawdziwym. Czujemy doskonale, że Kościół może wymierzyć pełną sprawiedliwość rzeczywistości (dlatego właśnie nazywa się „katolickim": ma tyle pewności!), uszanować ją i ożywić, wcielić ją bardziej „odpowiednio do jej rodzaju" i przywrócić „istniejące" właściwemu sposobowi istnienia. Powtarzam, że Kościół taką władzę posiada. Nie twierdzę natomiast, że stale ją sprawuje i z konieczności zawsze sprawiedliwie, mądrze, dobrotliwie, ani że wszyscy katolicy są godni tak wiele wymagającego powołania. Rozważam jedynie fenomen katolicki w jego wymiarach i w jego długim trwaniu.

Instytucję powszechną należy oceniać z perspektywy dziejów ogólnych, a nie z pozycji przekroju chwili, która zazwyczaj pozwala dostrzec to, co jest niedokończone i co cierpi niedostatek. Kościół tymczasem ukształtowuje wszystek czas ludzki, czas, którego jednostką miary jest — powiedzmy — okres trzech wieków. Przeżył już dziewięć czy dziesięć takich okresów trzechwiekowych, wyznaczających w religii najdłuższy okres panowania idei. Wielkie „herezje", powiedziałem, nie trwają dłużej jak trzy wieki. Mogą przekroczyć tę granicę, ale trzy wieki wyznaczają ich strefę życia.

Jeśli patrzę na Kościół w czasie odczytując jego dzieje w szerokiej skali, dostrzegam, że jest on identyczny sam ze sobą, że panuje nad ludźmi, nad sytuacjami i zagadnieniami, które przechodzą przez niego pozostawiając go niezmienionym. Urzeczywistnia najmniej niedoskonale nasze pojęcie instytucji trwałej, podobnej do siebie samej i panującej nad upływem czasu; instytucji, która stanowi naprawdę mieszkanie. Właśnie Kościół to urzeczywistnia. Niewątpliwie w średniowieczu mniej odczuwano tę prawdę, ponieważ instytucje polityczne wydawały się wieczne i tożsame z prawem boskim. Ale właśnie Kościół katolicki dawał „prawo boże". On jest prawdziwym mieszkaniem umysłów wymagających i samotnych, które przeraża konformizm a które mimo to pragną być w zgodzie z innymi ludźmi. On jest mieszkaniem wszystkich chcących związać się z innymi i przetrwać poza znikomą chwilę.

Kościół jest domem dla wielu domów, mieszkaniem mieszkań, gdzie każdy w ciszy może budować swoją wolność bez obawy bezprawia z jej strony, ponieważ wolność ta harmonizuje z innymi, a więc jest z nimi złączona, uzgodniona i mądrze niezbędna.

Historię można tworzyć tylko z tego, co trwa, lub z tego, co powoduje, że coś trwa.

W stosunku do ludzkości wędrującej w czasie Kościół odgrywa rolę podobną do roli, jaką odgrywa w życiu jednostki świadomość, pamięć, „ja" głębi, czy jak tam indziej się nazwie — daje ciągłość. Nic dziwnego (przynajmniej dla mnie), że autorzy, którzy w ciągu wieków najlepiej mówili o Kościele, św. Augustyn, Newman, byli także autobiografami. Św. Augustyn, Newman mogli zrozumieć trwały Kościół katolicki, do którego przybili w połowie swojego życia, a który był dla nich matką wedle ducha i środowiskiem sprzyjającym nieustannemu wzrostowi pewności; mogli go zrozumieć dlatego, że swoje tragiczne i wzniosłe dzieje oglądali okiem wewnętrznym, troszcząc się o wyodrębnienie w swoim najgłębszym jestestwie, wśród zmian, tego, co trwałe. Mogli zrozumieć dlatego, że zmienili siebie, aby pozostać takimi samymi. Dzieje powszechne z Kościołem w pośrodku przedstawiały dla nich w rzeczywistości dwa aspekty tego samego, zawsze śmiałego, zagadnienia trwania w różności. Zmiana lub, jak się to dziś mówi, stawanie się może mieć miejsce ale we wnętrzu jedności głębszej niż sama zmiana — w jedności płynącej, w czymś, co wyprzedza, streszcza ją i bardziej jest obecne, niż to, co jest obecne. Wyżej podane definicje utrzymują nas jeszcze na płaszczyźnie widzialnej i czasowej. Nie pozwalają wniknąć w sekret życia bożego na ziemi. Chciałbym się wedrzeć tam. W tym celu podaję trzecią definicję.

Katolicyzm jest nazwą daną w ciągu dziejów ludzkich ciału mistycznemu Chrystusa, to znaczy tej wspólnocie istnień świadomych i złączonych w Chrystusie miłością, odpowiednio do ich ciągle wzrastającej pojemności, a przez które płynie łaska uczestniczenia w życiu bożym. Katolicyzm jest tajemnicą Wieczności, już obecną swoimi zarodkami w czasie.

Definicja ta wymaga postępu w wierze. W zaraniu czasów chrześcijańskich postęp ten charakteryzuje Ewangelię św. Jana w stosunku do trzech poprzednich. Pierwsze trzy Ewangelie wyszły z czasu — czwarta wyszła z wieczności. Znajdujemy w Niej te same zdarzenia i te same osoby: zmieniło się tylko oświetlenie. Światło w ostatniej Ewangelii przychodzi z góry. Ono zstępuje a nie wstępuje. Czas jest punktem wyjścia absolutnego dla tych, krórzy mu się podporządkowują. Obwód rzeczywistości wychodzi z Wieczności i do Niej powraca, albo, jak mówi św. Jan, idzie od Ojca do Ojca.

I ten Kościół właśnie uważa siebie za przejściowy, odmiennie od społeczeństwa materialistycznego, które mieści się tylko w czasie i sądzi się być zdolnym organizować go a nawet zatrzymać w momencie szczęścia. Kościół głosi, że jest w stanie wojującym, który przygotowuje stan triumfujący; ale w takim razie widzi siebie poza czasem. W tym znaczeniu katolicyzm wojujący jest nawiasem, reżymem przejściowym, związanym z czasową egzystencją. „Żegnaj, święty Kościele Katolicki!" mówi Bossuet w imieniu umierającego. A Newman zauważa, że Prorok z Apokalipsy nie widzi świątyni w niebie.

Wiara polega na widzeniu Jezusa istniejącego w tej chwili, chociaż niewidzialnego, to jednak obecnego o wiele bardziej, niż to, czemu tutaj przypisujemy obecność (będącą przede wszystkim zajmowaniem miejsca, a czymże jest miejsce?). Obecność Jezusa historycznego rozciągała się na małą grupę towarzyszy na małej działce przestrzenno-czasowej. Dziś obecność ta rozciąga się na wszystkie istnienia świadome, wierzące w Niego. Poprzez Kościół widzialny — będący w pewnym znaczeniu ciałem Chrystusa — obecność ta przenika wszystkie elementy wspólnoty ludzkiej, które zostały, świadomie lub nie, dotknięte niepokojem i które, w pewnym sensie, zostały zewangelizowane. Z pewnością wiele z tych elementów jest obcych, nieświadomych, śmiertelnie wrogich: ale co się dzieje w głębi świadomości, tam gdzie mieści się wolność człowieka?

Patrząc z punktu widzenia doświadczenia historycznego, porównywując różne cywilizacje, można stwierdzić, że Jezus jest jedyną istotą znaną, posiadającą tego rodzaju przedłużenie. Na skutek działania retrospektywnego, które umożliwiło proroctwa, Jezus przed swoim zaistnieniem został zapowiedziany, przepowiedziany i, jeśli można tak powiedzieć, uprzedzony przez pewien naród i kilku uprzywilejowanych. To jedyne w swoim rodzaju zjawisko można wytłumaczyć dwojako: przez iluzję mityczną, lub przez charakter Jezusa jako najwyższej Istoty istniejącej, „najwyższej na ziemi", jeśli istnienie jakiegoś bytu mierzyć miejscem zajmowanym przez niego w świadomościach i miłością, jaką budzi. To nadistnienie stanowi rzeczywistość mistyczną Kościoła.

*

Za naszych dni w szkole heglowskiej i marksistowskiej mówi się o postępie ludzkości na drodze czasu, o integracji przeszłości w teraźniejszości i o dialektyce historii. Wydaje się, że wszystko to poza Kościołem jest abstrakcyjne. Jedna z wielkości katolicyzmu polega na tym, że jest on żyjącą dialektyką, że może

ożywić, wokoło postaci Jezusa Chrystusa, którą ludzie ustawicznie rozważają i która stale pojawia się na nowo, dawne sytuacje Kościoła a nawet Izraela: katolicyzm podejmuje się dźwigać ludzkość. Nie tylko tych czystych, duchowych, lecz masę i elitę, z ich maluczkimi i uczonymi, z ich naiwnością i wyrafinowaniem, aby umożliwić każdemu postęp, niezależnie od tego, czy będzie on mały, czy wielki. Nawet najmniejszym nie wzgardzi. Jest to arcydzieło wychowania. O ile powinność katolicyzmu pozwala na miłosierdzie dla błędów, o tyle nie upoważnia do pobłażania w sprawach zasadniczych. Trzeba postępować nieprzejednanie a zarazem z wyrozumiałością, trzeba osiągnąć wszystko możliwe nie zaniedbując tego, co konieczne. Powiedziałem już, że dostrzega się w Kościele, jak w każdej istocie trwającej, ślad dziejów i zwycięstwa jego istoty nad czasem. Można powiedzieć, że w Kościele, podobnie jak w muzeum żyjącym, trwają formy przeszłości, przez które Kościół przeszedł i które przezwyciężył. Na przykład zachował coś z ducha litery Żydów, coś ze subtelności greckiej, coś z rzymskiego legalizmu, coś z przepychu dworów i stabilności mieszczaństwa. Jeśli pewnego dnia, co jest zupełnie możliwe, nastanie cywilizacja typu kolektywnego i ludowego, możemy być pewni, że Kościół nie omieszka nabrać jej kolorów i odblask jej pozostanie w nim. Newman mówił, że duch Ojców Kościoła odżył obecnie w ich intuicji globalnego życia Kościoła, w ich zrozumieniu dziejów zbawienia. Można by powiedzieć, że i czasy scholastyki żyją nadal w swojej analizie form bytu, w swoim pragnieniu precyzji stanowiącej zarys metody naukowej.

Jeśli Kościół, obarczony dwudziestoma wiekami dziejów, wygląda pomarszczony, to przecież w bycie żyjącym wszystko się przemienia, ale nic nie ginie. To, co przeżywało się kiedyś przeżywa się zawsze. Historia żydowska, jako coś skończonego (jak np. dla dorosłego człowieka okres dzieciństwa), będzie zawsze dla Kościoła głębokim źródłem i obrazem (w ramach dziejów narodu) naszych własnych dziejów. W pewnym sensie czas oczekiwania jeszcze trwa — jest to czas Kościoła. Znajdujemy się jeszcze w sytuacji *Exodus*, jedząc w pośpiechu Paschę w ubraniu podróżnym.

Wprawdzie Oczekiwany przyszedł, a „lud" stał się „Kościołem". Przedtem właściwie nie było jeszcze zarodka, lecz figury, obrazy, przygotowanie. Odtąd dany jest zarodek, który się rozwija. Ale nie rozwinie się on w pełni, nie urzeczywistni wszystkich swoich możliwości aż w „wypełnieniu" końcowym. Nie znamy wieku ludzkości. Być może, że znajduje się ona na swoim ostatnim etapie, ale być też może, że jest jeszcze młoda: ma za sobą jeden lub dwa miliony lat, a gatunki trwają około dwudziestu milionów.

PRÓBA I SZCZĘŚCIE KOŚCIOŁA

ODDZIELENIE OD KOŚCIOŁA.
PRÓBA POZORÓW.
POWŁOKA I RDZEŃ W KOŚCIELE I W ŚWIECIE. ZMIANY ISTOTNE I NIEISTOTNE.
TO, W CO WIERZĘ. POKÓJ KATOLICKI.

Kościół znajduje się w stanie napięcia w każdym swoim aspekcie, jak zresztą wszystko, co jest czasowe, wcielone. Kościół ustawicznie angażuje się i odsuwa się. Chce wznieść się możliwie najwyżej a zarazem schodzi na najniższe stopnie. Atakuje się go równocześnie za nieustępliwość i za ustępstwa. Jest rzeczą nieuniknioną, żeby znajdowano w nim przeciwieństwa: życie chrześcijańskie — prąd tajemniczy — rodzi się z napięcia pomiędzy dwoma biegunami, z których jeden można nazwać biegunem wyjścia ponad... a drugi — biegunem zejścia do... *(pôle de transcendance* i *pôle de condescendance).* Religia Wcielenia uczy, że nie należy poświęcać ani czasu dla Wieczności, ani Wieczności dla czasu. Zapewne, dokonuje się jakiś podział pomiędzy tymi dwoma dążeniami: jedni skłaniają się ku zasadom, inni – ku praktyce. Ale jedność umysłów w miłości Jezusa pozwala znaleźć równowagę, którą trudno wyrazić. Chrystus głosił boską wzniosłą naukę i przystosowywał się zarazem do sytuacji najbardziej niedoskonałych, „nie gasił dymiącego jeszcze knota". Prawdopodobnie dlatego, że znajdował się na najwyższym szczeblu wyjścia ponad... mógł bez obawy utraty czystości iść na krańce zejścia do... My, ludzie, odczuwamy napięcie jako coś bolesnego proporcjonalnie do tego, ile dzieli nas od najwyższego punktu wyjścia ponad... Kto posiada pełnię wartości, posiada także, przez pewnego rodzaju nadmiar, pełnię wartości dodatkowej. Nawet ten, kto posiada tylko część tej pełni i jest rozdarty, może łączyć oba krańce i stawić czoło w spokoju obowiązkom pozornie sprzecznym. Wszechmoc Boga, będąc właśnie Wszech-Mocą, objawia się spokojnie w zjawisku wszechniemocy, w zjawisku „natur rzeczy", praw, oddalenia od źródła. Chwała Słowa objawia się w upokorzeniu. Jest prawdopodobne, że Kościół powinien naśladować pokorę Boga w pokoju, bez rozdarcia między potrzebami, które są dla siebie nawzajem przeciwieństwem ze względu na naszą słabość, naszą gorliwość niepełną, nasze spojrzenie bardzo zmęczone i bardzo ograniczone.

Dlatego właśnie można powiedzieć, że ktoś opuszcza bez racji Kościół, nawet jeśli uważa, że ma ku temu słuszne powody (na przykład czując się niesprawiedliwie złamanym i zmuszonym marnować

swoje możliwości w cichym odosobnieniu). Niszczy bowiem podstawę pragnienia, którą jest pozostanie sobą, czyli coś więcej niż zachowanie swojego ja. Bez wątpienia cieszyć się będzie, dzięki odstąpieniu, chwilowym naddatkiem życia, potęgi lub inteligencji (zerwanie wszystko to daje), *zyska* może *cały świat*. W krótkiej przestrzeni życia ludzkiego może nam się zdawać, że usprawiedliwia go doświadczenie wolności wewnętrznej, napływ uczniów, powodzenie idei. Ale niech miną trzy wieki, odmierzające zazwyczaj trwanie rewolucji idei, zobaczyłby wówczas, gdyby żył, że opuścił oś, na której ludzkość rozwija się duchowo. Byłby podobny do tych gatunków odrzuconych, które w strumieniu ewolucji nie zachowały na długo rozpędu życiowego i wpadły w hipertelię [2] i w impas, bądź to zatrzymując się w bezruchu, bądź to rozpadając się w kawałki. Jest coś tragicznego w odejściach od Kościoła, które statystyka ukazuje jako prawie nieuniknione, jakby na potwierdzenie słów *oportet haereses esse*. Jest w tym fatalność, że w obliczu ciężkich nadużyć duch spragniony natychmiastowej czystości nie ma cierpliwości do tego stopnia, że wydaje mu się, iż potrzeba nowego „wyjścia" od Ewangelii, z pozycji zera i z jego własnego natchnienia.

Gdy jednak patrzę na dzieje tych odstępstw, od początków, nie widzę ani jednego prawdziwego odnowienia według Ewangelii. Mam raczej wrażenie, że oddzielenie się czystych i odstępstwo idących za nimi mas pozbawiały ciało Kościoła pewnych czynników dużej wartości, choć z pewnością nie jego struktury i życia, opóźniły chwilę jedności pełni. Przyrzeczenia związane z osią nie są przyrzeczeniami wzrostu, lecz integralności. *Bramy piekielne nie przemogą*. Istnieje możliwość prześladowań, wyroków, śmierci, fałszywych proroctw, kłamstwa zwodzącego nawet czystych, upadku wiary, a Jezus widzi nawet jako możliwe, że gdy powróci, będzie mało wiary na ziemi. Bezwarunkowe przyrzeczenie odnosi się do integralności wiary, do trwałości opoki i tego, co istotne. Są to przyrzeczenia życia a nie zdrowia (w znaczeniu wygody i przyjemności). Urzeczywistniałoby się ono jeszcze po zniknięciu niemal całego ciała, kiedy pozostałby jeno szkielet i spojrzenie. Wszystko to pozwala lepiej ocenić dar narodzin i życia w więzach widzialnej jedności.

Jeżeli należy się do małej garstki reformatorów i pionierów, zawsze będzie się musiało coś zcierpieć w Kościele, ponieważ jest On społecznością stworzoną dla wszystkich a nie dla tej lub innej elity. Osobowość własna lepiej się rozwija w atmosferze wyznań oddzielonych, właśnie dlatego, że ich zasadą było i jest uwolnienie się od

---

[2] Niektóre gatunki zwierząt ulegały przerostowi tkanek swojego ciała do tego stopnia, że zaledwie mogły poruszać się, co zahamowało ich rozwój. Określa się to terminem hipertelia (przyp. tłum.).

jarzma. Uwolnienie, któremu towarzyszy często tajemna wrażliwość, powiększa najpierw rozkoszną władzę inwencji i autonomii. Umysł w pełni katolicki posiada mało szans na rozwinięcie się w czasie zewnętrznym, ponieważ radość stwórcza i natychmiastowy sukces we współczesnym świecie zdają się być obiecane heroldom nowości, człowiekowi buntu. Autorytet, prawda, jedność, rzeczy powszednie, zdrowy rozsądek, jednakowość, często przeciętność — ofiara z siebie samego, milczenie, wszystko to dobrze ze sobą harmonizuje. Jakżeż wspaniale idą w parze paradoks, skandal, nowość, krzyk, triumf, powodzenie, bunt! Nie należy ukrywać tych stron zagadnienia przed wahającymi się na progu Kościoła. Próbie poddane bywa w jednostce twarde, nieuległe, dzikie, „giętkie i pyszne". Kościół stanowi przeogromną masę — jak owe tłumy, o których mówi Apokalipsa. Dlatego ma w Nim miejsce zjawisko statystyczne przeciętności i trudnej dla umysłu zdolnego pokory. Nie można przemilczać tego zjawiska, aby nie oszukać nawracających się. Newman, który porównywał, stwierdził, że „poza Kościołem doktryna jest okrutna, ale życie słodkie, a wewnątrz Kościoła sytuacja przedstawia się odwrotnie". Katolicyzm jest trudny, pod warunkiem że się go przynajmniej dobrze rozumie i przeżywa umysłem i świadomością osobową. „Ja" nie znajduje w nim żadnej pożywki. Próbę tę tworzy cień rzucony przez tajemnicę jedności i miłości, tajemnicę w głębi swojej jedyną, wielką (nową, wieczną), którą przyniosła religia Jezusa. Pierwsze jej misteria, pierwsze obrządki były instytucjami, których zadanie polegało na szerzeniu Jedności-miłości, jeśli można posłużyć się tego rodzaju wyrażeniem. Eucharystię od początku pojmowano jako więź jedności. Gwarantem jedności był episkopat. Tak samo papiestwo, jeśli się je należycie rozumie, jest instytucją jedności-miłości.

*

Próbą cywilizacji inspirowanej przez posłannictwo katolickie jest fakt, iż nigdy posłannictwo to nie znajduje się w stanie czystym. Przypadłość często przykrywa istotę.

Mówiłem już kilka razy na kartach niniejszej książki, że nie można oddzielić elementów czystych od ich otoczki, jeśli się ograniczamy do chwili, do jej przekroju tylko. Stąd płynie pokusa, która nam często grozi, utożsamiania istoty z przypadłością, substancji z jej wyrazem, znaku z tym, czego jest znakiem. Musimy się z tym z góry pogodzić. Za rozwój płaci się przykryciem posłannictwa prowizorycznymi formami. Jest to tajemnica każdego słowa a być może i każdej natury.

Przykrycie wywołuje często hipokryzję. Z chwilą, kiedy posłannictwo, aby się rozprzestrzenić, zaczyna opierać się na obcej sobie rzeczywistości, rozróżnienie między bytem a zjawiskiem staje się trudne, wielu woli raczej zjawisko niż byt. Stała krytyka chrześcijaństwa w środowiskach współczesnych jest krytyką jego faryzeizmu. Nieuchronnie wywołuje ją religia ustanowiona, tym bardziej, kiedy rozszerza się ona uniwersalnie. Widzimy dwie tendencje w Kościele w obliczu nieszczęsnej przeciętności realizacji, w obliczu dwuznaczności zjawisk, w obliczu gry na dwóch stołach — „ziemskim" i „niebieskim" — jaką uprawiają liczni chrześcijanie. Jedna polega na odrzuceniu zjawisk i dwuwartościowości, na potępieniu jako złego tego, co jest mieszaniną dobra i zła, na oddzieleniu jeszcze przed sądem ostatecznym ziarna dobrego od kąkolu. Druga ciąży w odwrotnym kierunku: „dbajmy o zjawisko! Ono zawiera w sobie dobro. Gdybyśmy usunęli zjawisko, usunęlibyśmy i byt. Kościół będzie zawsze *permixta Ecclesia*. Nie w naszej mocy leży oddzielenie czystego od nieczystego". Na płaszczyźnie praktyki pastoralnej, pomimo nawoływań pasterzy i przykładów świętych, właśnie ta druga tendencja charakteryzuje społeczność chrześcijańską, która stale musi się bać faryzeizmu u siebie, pod wszelką postacią (a nawet pod postacią zwodniczą, a częstą za naszych dni, faryzeizmu celnika).

Zasiew oddziałał na świat dwojako. Przede wszystkim na osi autentycznej ortodoksji, gdzie często miał na sobie okrycia czasowe, obojętne lub nawet sprzeczne z jego istotą, okrycia peryferyczne, dobrze widzialne a szokujące pozostających na zewnątrz Kościoła. Ale od początku, a zwłaszcza od XVIII w., ten sam zasiew oddziałał na świat jeszcze inaczej w formie nieautentycznej, zmienionej, posiadającej władzę nad masami i siłę atrakcyjną dla umysłów wybitnych. Stał się rodzicem mitów społecznych i politycznych, antyreligijnych, antychrześcijańskich a nawet prześladujących. Idee-siły Wolności, Równości, Postępu w Sprawiedliwości, osoby i wspólnoty, czystości, autentyzmu, zaangażowania, fałszywego sumienia, samokrytyki, winy kolektywnej itp., które we Francji ożywiły w XIX w. ruchy rewolucyjne, posiadają swoje źródła w chrześcijaństwie i nie trudno je odnaleźć. Większość filozofii europejskich, zwłaszcza w krajach reformacji (Leibnitz, Kant, Hegel, Schelling, a obecnie Jaspers, Heidegger) to zlaicyzowane teologie. Warto zaznaczyć, że w tej drugiej płaszczyźnie wpływu (płaszczyźnie nieautentycznej) ferment chrześcijański jest pozornie bardziej dynamiczny, bardziej wolny, bardziej szczery i czysty niż w okryciach i symbolach tradycji kościelnej. Zawsze, jak mówi *Genesis*, pozór posiada swój urok a bytowi towarzyszy kłamliwie kuszący cień.

W dzisiejszych jednak mistykach ferment jest zepsuty przez negację (*implicite* lub *expresse*) prawdy zasadniczej.

Taki jest świat...

Prawdę często owija jakiś zwodzący pozór. Błąd często jest okryty czymś, co jest skuteczne, co daje pozory życia a tym samym może działać zwodniczo. W Kościele jądro jest czyste, ale warstwa zewnętrzna znajduje się w ciągłym kontakcie z atmosferą. Aby ją zewangelizować, pozwala się impregnować jej miazmatami. W tym zaś Innym-Kościele, żeby nie powiedzieć Quasi-Kościele sytuacja przedstawia się odwrotnie: warstwa peryferyczna nasycona jest często pierwiastkami radioaktywnymi, elektronami pełnymi substancji wybuchowej lub promieniującej, ale sam środek jest pusty.

Gdyby te dwa kierunki mogły się połączyć, gdyby peryferie i jądra mogły się wymieniać między sobą, gdyby Kościół mógł stracić to, co ma (na zewnątrz) staroświeckiego, i gdyby świat mógł przestać negować zasadniczo istotę prawdy, nie byłoby już żadnego problemu! Lecz być może nie byłoby też już historii, albo byłby to jej koniec. Czasami boję się, że rzeczy oddalone od siebie nigdy się do siebie nie zbliżą. Ogarnia nas zdziwienie na widok prawdy jakby dwa razy obecnej: raz pod swą postacią oficjalną i krystaliczną, przedstawioną świadomości jako system przegrupowania, ostatecznej integracji — drugi raz pod postacią chaosu ruchów częściowych, które toczą wojnę nie tylko z Kościołem, ale i ze sobą nawzajem, transponując oddzielne elementy Jego posłannictwa.

Kościół jest obecny pośród przeciwstawiającego mu się zła jako dobro zapoznane a mimo to znane bardzo dobrze. Przybrał formę wezwania i potępienia, ale także i fermentu zmieszanego z ciastem oraz niepokoju. Może nawet wszelkiego niepokoju?

*

Moja wiara. Dzisiaj, kiedy każdy zadaje sobie pytanie, w co właściwie wierzy, chciałbym i ja z kolei pokusić się o własną odpowiedź. Dotąd mówiłem przede wszystkim o tym, czego szukałem i co myślałem. Trzeba jednak iść jeszcze dalej, aby zdać rachunek z wiary. Myśl, jeśli chce być osobową, wyczerpawszy wszystkie swoje możliwości w poszukiwaniu najmocniejszych motywów, kończy wędrówkę w jakimś poruszeniu samotnym, niemożliwym do pokazania. Z łatwością dostrzegam w sobie moment, w którym wiara koronuje rozum, domagając się aktu woli przekraczającego racje.

Jeżeli naprawdę istnieje tylko jedno źródło prawdy, mówił Graham Irving, to drogi wiodące do niej muszą się schodzić. Myślę, że właśnie tutaj one się schodzą. Akt wiary uzupełnia schodzące się linie popychając je aż do ogniska.

Kościół stanowi rzeczywistość przekraczającą wszelkie doświadczenie. W swojej istocie jest On tajemnicą. Posiada swój język w sferze widzialnej, tak samo swoje organy, swoje przygotowania. Ale prawdziwy, głęboki, czysty Kościół można widzieć jedynie okiem wiary i duszy. Dosięgam Go posuwając swoje linie schodzące się aż do ich kresu, zwłaszcza do przecięcia się dwóch, związanych z dwoma książkami o Jezusie i o Kościele. W pierwszej z nich dotknąłem boskości Jezusa Chrystusa. Wierzę, że w Nim pokazałem, iż Kościół był ekspansją czasową Jezusa. Pozostaje dostrzec przecięcie i uznać, że w Kościele znajduje się coś boskiego. Kościół jest święty; można to wywnioskować i dostrzec wyłącznie oczami duszy. Gdyby Jezus był tylko człowiekiem, nawet najczystszym z ludzi, gdyby dzieło tego Czystego trwało pośrodku zmian dzięki zbiegowi nieprawdopodobnych szans — takie dzieło byłoby czyste jedynie szczątkowo, jak ślad na wodzie, a w każdym bądź razie w sposób zewnętrzny. Byłoby bez wątpienia coraz mniej czyste z powodu znużenia, różnych domieszek i czasu. Lecz jeśli Jezus jest Bogiem, Jego dzieło nie może być czymś zewnętrznym względem Niego, nie może znajdować się niejako w odległości od Niego! On jest w nim obecny analogicznie do swojej niegdyś obecności w naturze ludzkiej. Dzięki tej obecności czyny Kościoła, chociaż ludzkie, przyoblekają wartość boską.

Dokonane przeze mnie wnioskowanie zgadza się z moim długim doświadczeniem „rzeczy katolickich". Na zewnątrz zjawiska katolickie są takie same jak wszystkie inne zjawiska na tej ziemi. Patrząc z zewnątrz dostrzegam ceremonie, uprzejmości, wszystko to, co zauważył Alain i wielu przed nim. Jeżeli ogląda się na przykład liturgię tak, jak ktoś z ciekawości przyglądający się uroczystościom ludowym, to nie przedstawia ona nic więcej prócz mozaiki obrzędów i słów przypominających magię. Każdy akt władzy Kościoła, każde określenie prawd wiary w ten sposób „analizowane", czyli sprowadzone do swoich warunków, do swoich elementów lub obrazów, można sproszkować i pozbawić sensu. „Nauka" — „obiektywne" poznanie w XIX i XX wieku — zna prawo „psychoanaliz", które tego dokonują. Ale podobnie analizować i redukować można tylko stronę zewnętrzną. Warunki i aspekty nie stanowią bytu.

W samym środku doświadczenia naprawdę katolickiego istnieje pewnego rodzaju wrażenie intelektualne, czy może jakaś absolutna i stała intuicja (aczkolwiek niewyraźna), którą będę się starał zde-

finiować na użytek umysłów czystych i obiektywnych w nadziei, że zdołam im pomóc swoimi wewnętrznymi doświadczeniami. Umysły czyste i obiektywne lubią zbierać wszystkie doświadczenia oraz fenomeny.

Pod wszystkimi rzeczami ludzkimi, irytującymi, nieraz miernymi a najczęściej pospolitymi w Kościele dostrzegam pewną jakość na codzień, trwałą, zamgloną, twardą, słodką, niepodlegającą zmianie, analogiczną do jakości bytowej, która spokrewnia naturę i historię a nawet osoby; jakości, której nie można utracić, która tchnie spokojem i jest radykalna oraz promieniująca, która daje pokój i spoistość każdej cząstce bytu. Istnieje w katolicyzmie doświadczenie, które się nie zmienia, które nie wzrasta, ani nie umniejsza się. Jest dane absolutnie. Ono jest. Stale. Tak samo. Na zawsze.

Objawia się ono w obrzędach sakramentalnych, w postanowieniach, w nauczaniu, nawet w formie stroju, świątyń, najprostszych przedmiotów, w bardzo zwięzłych słowach: *est, est; non, non*. Pełni rolę światła łagodnego i umiarkowanego nad każdą chwilą, nad każdym przeznaczeniem, pełni rolę czegoś sakralnego dorzuconego do istnienia i umacniającego je w tym, czym ono jest. Najzwyczajniejsze słowa: woda, chleb, tchnienie, skała, wskazują właśnie na to, co chciałbym zdefiniować a czego należy szukać poza tym, co jest zwyczajne i pospolite. Istnieje jakaś „bariera dźwięku" w sferze bytu, bariera, którą trudno przekroczyć, chyba jedynie przez ekstazę skierowaną ku wewnętrznej stronie bytu.

Właśnie ten czynnik pokoju, pełni i autentyzmu powoduje, że katolicyzm dobrze przedstawiony, dobrze zrozumiany i dobrze przeżyty (rzecz niezmiernie rzadka!) stanowi najpilniejszą potrzebę człowieka, który chce odpowiedzieć intuicji swojego bytu i swojego w nim udoskonalenia. Pokój w bycie! Wielu ze współczesnych odczuwa zakłopotanie przed tym, co powinno nas z łatwością zachwycić: istnienie stanowi jak gdyby odwrotną, czarną stronę pokoju katolickiego.

Istnieje pewność pierwszych świadków oraz tylu innych pośrednich, tak różnych myślą i perspektywami. Istnieje tyle umysłów stwierdzających ze spokojem, łagodnie, bez podnoszenia głosu, bez nadmiernego nalegania niemal tłumacząc się: Nie możemy nie mówić. Wybaczcie nam. Nie możemy nie niepokoić was, chcąc wam dać ów pokój.

Tę samą pogodę wiary odnajdujemy zarówno w sumie wiejskiej i w niemal ukradkiem odprawianej mszy św. porannej, jak i w uroczystej mszy pontyfikalnej, w liturgii rzymskiej, u Ojców

greckich, u św. Benedykta, u św. Tomasza, u Newmana, w tylu myślach i modlitwach na przestrzeni wieków. *Tranquillis Deus tranquillat omnia.* Jest to trwałość prawdy, pełni i obecności. Jest to porządek rozumiany jako uciszenie sił zgromadzonych. Jest to także wspaniałomyślność pokorna, współczucie bez łez, wywyższanie bez hałasu, miłosierdzie, które nie poniża, cieszenie się bez spazmów i ta zwykła nieobecność doświadczeń, słodsza od doświadczenia. Jestem pewny, że tutaj słowa umiłowane przeze mnie w każdym języku, których istnienie uczy poznawać nagrodę: pokój, czystość, głębia, pełnia, nie oznaczają żadnych bożków. Przerażenia istnieją, tak samo rozdarcie i dużo słabości, lecz wszystko to zostało przezwyciężone.

W jakości szczęścia znajduję różnicę pomiędzy wielkimi duszami, według tego, czy żyją one w orbicie katolicyzmu czy też gdzie indziej. Proszę porównać — żeby już wziąć temperamenty i zadania porównywalne — Lutra i św. Jana od Krzyża, Wesley'a i św. Franciszka z Asyżu, lub Kalwina i Ignacego Loyolę, Kierkegaarda i Newmana (albo za naszych dni Simone Weil i Edith Stein). Na stoku katolickim zauważymy coś bardziej ludzkiego, bardziej uspokojonego, to znaczy bardziej jednego i nienaruszonego. Niektórzy twierdzą, że właśnie z tego robią zarzut Katolicyzmowi, który znieczula na rozdarcia bytu i świadomości; że właśnie rozpacz jest najpiękniejsza. Lecz Katolicyzm scala największe cierpienie i największą rozpacz, ponieważ spogląda ku Bogu cierpiącemu opuszczenie przez Boga: *Eloi, Eloi lamma sabbachtani* [3].

Jean Guitton
tłum. Stanisław Grygiel

[3] Kiedyś w 1934 r. zapytałem Bergsona, dlaczego w *Dwóch źródłach* zacytował wśród mistyków, których nazwał „całkowitymi", jedynie mistyków katolickich, rzymskich. Odpowiedział mi: „Szukałem ich gdzie indziej i nie znalazłem; wydaje mi się, że nigdzie indziej mistycy nie doświadczali miłości naprawdę zupełnej i wolnej od urazów, stanowiącej cechę mistyka, którego nazwałem „całkowitym".

JANUSZ ST. PASIERB

KARTKI Z DZIENNIKA
„KSIĄDZ ISTOTA NIEZNANA"

20 września 1962

To już dziesięć lat. Przypomniało mi się kazanie A. na prymicjach: ksiądz powinien być „przyjacielem celników i grzeszników". Ba, ale przez tych dziesięć lat nie wolno było również być wrogiem sprawiedliwych, nabożnych i dobrze myślących i to wymagało znacznie, znacznie większego wysiłku.

„Wiara ze słuchania"

Mauriac na ankietę *Qu'est le prêtre pour vous? Qu'attendez-vous du prêtre?* Odpowiedział z rozbrajającą szczerością: „Dobry ksiądz nie ma mi właściwie nic do powiedzenia". Kontekst łagodzi nieco tę wypowiedź: „Patrzę na niego i to mi wystarcza". Ale księżom nakazano przede wszystkim iść i mówić, a nie stać w oknie wystawowym. Notabene ksiądz chudy i z pobożną twarzą (Niemcy mają na to wyraziste określenie: *Oremusgesicht*) ma większe szanse oddziaływania w naszym fenomenologicznym stuleciu, niż tęgi — choć ostatnio trochę się pod tym względem zmieniło. Nawet niektórzy monsiniorowie watykańscy, kilka lat temu jeszcze wiotcy i powiewni, odważyli się nabrać nieco ciała.

Ale żart na stronę. Zdanie Mauriaca wydaje się potwierdzać podejrzenie, że wielu wierzących intelektualistów, aprobując apostolstwo księży szałowych (myślę, że tak można by najtrafniej przełożyć francuski termin *curé de choc*), chce, by cała reszta stanowiła Kościół milczenia. Niech sobie będą, skoro już są, niech odprawiają, rozgrzeszają i udzielają, ale niech nic nie mówią, bo „właściwie nie mają nic do powiedzenia", a jeszcze swoim gadaniem wszystko popsują. *Si tacuisses philosophus mansisses.*

Z tym mówieniem sprawa nie jest rzeczywiście prosta ani łatwa. Są księża, którzy na ambonę idą jak na szafot nie tylko z powodu braku „daru słowa", jak to ładnie nazywamy. Niech Bóg nas zresztą zachowa od tych, co mają ów dar.

Cunctae res difficiles, non potest eas homo exprimere sermone. Któż z księży nie przeżywał nocy nad pustą kartką, kiedy wszystko: pamięć, rozum, serce milczy, a tu już za parę godzin trzeba wyjść na ambonę i jak płyta mówić trzy, cztery, pięć razy to nieszczęsne kazanie. Błogosławieni wtedy, którzy słuchają Słowa Bożego — także ci, którzy intelektualnie, moralnie i pod każdym względem stoją wyżej od kaznodziei, speszonego, spoconego, banalnego, nudnego.

Andrzej z *Panów Leszczyńskich* Malewskiej zostawszy katolikiem („Do Kościoła przyjął go biskup Leszczyński. Powiedział on Andrzejowi, że co do siebie to raczej chciał, ale raczej nie musiał zostać księdzem. Ale byłoby lepiej odwrotnie: to jest, gdyby nawet nie chcąc musiał...") zmienił dwóch ojców duchownych, a wreszcie „nie wziął żadnego kapelana domowego, tylko chadzał do cerkiewki unickiej w śliwniku zaraz za czworakami, i tam też u parocha unickiego dwa razy do roku się spowiadał. Polubił go nawet, był to człowiek skłopotany, dzieciaty, prościutki. Ale cóż: proboszcz zdawał się zawsze widzieć pana wojewodę z pewnym przerażeniem". Temu wiejskiemu księdzu świat wydawał się ogryzany przez Zło, jak zabity koń przez wilka. „Andrzeja Leszczyńskiego, gdy raz i drugi porozmawiał z księdzem rozwiązawszy mu język winem, uderzyło to nawet jako rzecz bardzo godna zastanowienia — zwłaszcza przy dufnym optymizmie biskupów i wielu kaznodziejów... w prostaczej mowie parocha było coś z Pisma (które prawdopodobnie mało czytywał i nie cytował), a mianowicie największa sprawa ludzka i nic poza tym".

Jak każdy katolik wysłuchałem w życiu bardzo wiele słabych kazań (siebie też się słyszy mimo wszystko). Nie słyszałem jednak kazania, w którym by nie zabrzmiała choć przez chwilę niesfałszowanym tonem najważniejsza sprawa ludzka, nawet gdy poza nią nie było nic tylko nieudolność i bełkot lub, co gorzej, nieszczera retoryka.

Marengo français?

Latem 1962 roku Paryż zaludnił się zdefrokowanymi księżmi. Zdefrokowanymi (w staropolszczyźnie nazywano księdza, który zdjął sutannę, pięknym słowem wywłoka) w sposób jak najbardziej legalny: Kardynał Feltin ogłosił w archidiecezji paryskiej, a przejęli to inni ordynariusze francuscy, że poza funkcjami liturgicznymi obowiązującym strojem duchownych jest — obok sutanny — *clergyman:* kołnierzyk rzymski i czarne lub szare ubranie. Wielkie magazyny rzuciły natychmiast duże ilości tego artykułu na rynek i księża francuscy szybko przyoblekli nowe szatki, barwy przeważnie szarej.

— Co to jest *marengo français?* — pytali mnie seminarzyści we Fryburgu, którzy najwyraźniej przesłyszeli się: ustawodawca użył bowiem określenia *marengo foncé* (ciemne marengo).

Marengo français miało reperkusje ideowe i bardzo zasadnicze. „La Croix" uspokajała czytelników zbulwersowanych, że im się „zmienia religię" (dosłownie!). Koniec końców katolicyzm francuski przyszedł jakoś do siebie po tym wstrząsie.

Notabene sutanna we Francji była ostatnimi czasy *reducata ad absurdum*: krótka (im bardziej postępowy ksiądz, tym krótsza), z błyskawicznymi zamkami tu i ówdzie, z naszywanymi na piersiach i bokach kieszeniami i schowkami na wieczne pióra i ołówki. z pasem zapinanym z przodu na sukienną klamrę, przypominała raczej uniform żeńskiej policji, niż szatę duchowną.

Nie suknia czyni mnicha (dowodem na to jakże owocna działalność zakonnic „skrytek" i instytutów świeckich) i zagadnienie samo w sobie jest drugorzędne. Są jednak kraje, gdzie sutanny się lubi i gdzie się ich nie lubi. Mam wrażenie, że np. antyklerykalizm włoski jest uwarunkowany bardziej niechęcią do czarnej sutanny, niż do osoby samego księdza. Czarna sutanna rzuca zły urok, który można jednak trojako odczynić. Kto był we Włoszech, zauważył na pewno, jakim sposobem posługują się najczęściej włoscy mężczyźni i chłopcy. W Rzymie wierzy się natomiast, że *preti rossi*, klerycy z *Germanicum*, przynoszą szczęście swoimi czerwonymi sutannami, nieomal jak karabinierzy, z tym, że w drugim wypadku trzeba się koniecznie przecisnąć między dwoma karabinierami w pełnej gali. Karabinierzy wiedzą o tym i chodzą jak przymurowani do siebie. Magia kolorów. I pomyśleć, że podobno sobór ma znieść fiolety!

Czy sutanna jest problemem w ogóle? Niewątpliwie sposób ubierania się kształtuje człowieka, ułatwia mu lub utrudnia kontakt z ludźmi. Psychologia notuje pewne zmiany u osób stale noszących uniform. Czy jest jednak o co kruszyć kopie, jak to czyniono w prasie francuskiej? Św. Franciszek Salezy, biskup genewski, gdy go zapytywano, czy jacyś zakonnicy, bodaj że karmelici, mają nosić skarpetki czy nie, odpowiedział: głowy trzeba reformować, nie nogi.

Tymczasem w paryskim *Théâtre de l'Oeuvre* wystawiono sztukę „*Mon Faust*" Paul Valéry i Pierre Dux, grający Mefista ubrany jest w *clergyman* marengo... Nie takie to znowu złośliwe, jakby się wydawać mogło. Diabeł jest przecież rzeczywistością porządku teologicznego, a jego „duszpasterstwo" bije nieraz księży o kilka długości.

VOLATE NOBISCUM

Wśród rozmaitych papierów przywiezionych z Rzymu znalazłem prospekt PAN AMERICAN wydany dla duchowieństwa po łaci-

n i e. W czasie pierwszej sesji soboru każdy z ojców otrzymał osobny list — również w języku Cycerona — w którym *Aeria Societas vulgo Pan American*, ofiarowała mu swoje podniebne służby. *Nostrae Societatis Velivolae Naves Vulgato Nomine „Jet Clippers" appellatae* (tych dziewięć słów oznacza odrzutowce) *XCV Urbes Coniungunt Circum Universum Terrarum Orbem* (łączą 95 miast na całym świecie) głosi prospekt, proponujący m. in. zbiorowe przeloty do USA (*ad Foederatas Americae Septemtrionalis Civitates*) — *a Calendis Octobribus usque ad diem XXXI mensis Martii*, pocieszając, że zapłacić można również po przelocie: *Pretium quoque solvere licet, postquam iter confeceris.*

W „Osservatore" ukazywały się w czasie sesji soboru ogłoszenia firm wypożyczających samochody z kierowcą lub bez — *cum vel sine auriga.* Kardynał Bacci ułożył słownik współczesnej łaciny. Niedawno miałem okazję czytania wierszy łacińskich pióra... generalnego sekretarza soboru, arcybiskupa Feliciego. Kupiłem sobie *Małego Księcia* po łacinie — czyli pod tytułem *Regulus sive pueri soli sapiunt.*

Jest rzeczą zrozumiałą, że Kościół chce podtrzymać łacinę (*Debemus levare latinum!*) — któraż z międzynarodowych organizacji nie zazdrości mu tego niesłychanego przywileju posiadania naprawdę międzynarodowego języka! Tylko że już na soborze okazało się, że Kościół jest nie tylko łaciński. Wszyscy ojcowie ze wschodu demonstracyjnie przemawiali po francusku. Wiele radości wywołało łacińskie przemówienie kardynała Spellmana, w którym (ale to okazało się d o p i e r o po przetłumaczeniu na języki nowożytne) arcybiskup Nowego Yorku wystąpił w obronie mowy starożytnych Rzymian.

Ale wróćmy na chwilę do samolotów. W Rzymie krąży ostatnio anegdotka następująca: Kardynał Ottaviani wezwał pewnego dnia do siebie swoich współpracowników.

— Proszę księży — oświadczył im — nasza Kongregacja ma kłopoty finansowe. Przyszło mi na myśl, że można by wydzierżawić nasz dach jakiejś firmie celem zainstalowania reklamy świetlnej. Idzie o to, by była to firma poważna i solidna.

Rada w radę uchwalono, że najlepiej będzie zwrócić się do linii lotniczych, jako że są to instytucje skrzydlate i nieubogie. W tydzień później, któregoś wieczoru, Kardynał ujrzał na dachu swojego biura gigantyczne litery neonowego napisu: *VOLATE CON BEA.* [1]

»Ksiądz — istota nieznana«?

Czyżby?! Tyle się przecież o księżach mówi, pisze i filmuje. To prawda, ale równocześnie wytworzyła się sytuacja paradoksalna:

1 BEA = *British European Airways.*

w dziedzinie dociekań teoretycznych, teologicznych i prawniczo-kościelnych księża są ledwie zauważalni. Sobór watykański I „odkrył" papieża, Sobór watykański II odkrywa episkopat i jeśli dobrze pójdzie, odkryje częściowo laików, natomiast zwykły ksiądz... któż o nim dzisiaj myśli? Nawet o sakramencie kapłaństwa nie mówi się dzisiaj w związku z księżmi, a w związku z laikatem, podkreślając, że wszyscy ochrzczeni i bierzmowani posiadają „królewskie kapłaństwo", o jakim jest mowa w Piśmie św.

Emancypacja świeckich w Kościele jest rzeczą niezmiernie ważną i nikt przy zdrowych zmysłach jej się nie sprzeciwia. Wydaje się jednak, że jesteśmy na najlepszej drodze do instytucjonalnego zapoznania roli księdza i jego charakteru sakramentalnego. Dzisiejsze tendencje widzą księdza na kształt operacyjnego dodatku do biskupa i funkcjonalnego dodatku do katolika świeckiego. Zadaniem księdza jest robić to, czego biskup czy laik w danym momencie nie może zrobić osobiście...

Takie wrażenie można by odnieść czytając niektóre książki i artykuły. Tymczasem na codzień jest tak, jak było: Kościół bywa utożsamiany z księżmi: prefektem, wikariuszem, proboszczem. Za nich zbiera pochwały czy nagany cały Kościół Powszechny. Co więcej, tego właśnie szeregowego księdza, księdza powszedniego, widzi przede wszystkim film i powieść, jego opukuje i osłuchuje, odwracając proporcje zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Źle to czy dobrze? Chyba jedno i drugie, jak w zainteresowaniu się księżmi w ogóle... Każdy wie z doświadczenia, jak różne bywają motywy i sposoby interesowania się księżmi. Ksiądz powieściowy to w przytłaczającej większości wypadków kapłan bardzo szlachetny, wzorowy i święty, lecz nie zrozumiany, będący często w konflikcie z wiernymi, a z reguły z kurią biskupią, lub też zagryzany przez konfratrów. Dlaczego tak jest? Czy powieść jest w tym wypadku zwierciadłem życia?

Gdybym miał talent pisarski („Panie Boże dałeś mi talent, ale maleńki" — płakał pewien rosyjski malarz), napisałbym może antyschematyczną powieść o dobrym i miłym biskupie, którego zgryzota z powodu szaleństw przewrotnego księdza wpędza do grobu, albo też nowelkę o księdzu, którego nominacja na prałata wywołuje entuzjazm w całej diecezji.

Proboszcz i Dziekan, czyli pieśń o przyjaźni.

Ksiądz piszący o księżach — toż to przykład rzadkiej kompetencji i zjawisko nieczęste, nawet przy ogromnej podaży tego rodzaju powieści. Ksiądz Edmund Fleury, dziekan z Randan, nieomal dostał Goncourtów za powieść *Comme à travers le feu* („Jak przez

ogień"), napisaną pod pseudonimem Jean Montaurier. Montaurier nazywała się z domu jego matka, której portret wisi na plebanii, gdzie niedawno temu zjawił się wysłannik „Le Figaro Littéraire". Zastał on najautentyczniejszego owerniackiego proboszcza, stuprocentowego wieśniaka, który do dwudziestego roku życia pracował na roli, a i później z nią nie zerwał. Dziekan z Randan uprawia winorośl, hoduje kurczęta, pali fajkę i ma rudego kota. (Być może, że literacki sukces ks. Fleury obudził zainteresowanie wiejskim księdzem we Francji. „Paris Match" przynosi w ostatnim numerze (z 27 stycznia) obszerny ilustrowany reportaż o wiejskich proboszczach — nędzarzach, zarabiających 200 franków na trzy miesiące...).

— Cóż pan chce więcej się dowiedzieć — powiedział dziekan z Randan do dziennikarza — wszystko, co miałem do powiedzenia, jest w mojej książce. Moja osoba nie ma w sobie nic interesującego. Nas z Auvergne trzeba brać takimi, jakimi jesteśmy...

Dlaczego ks. Fleury nie dostał nagrody Goncourtów, pomimo dużego sukcesu książki, którą m. in. zachwycił się Mauriac w swoich *Bloc-Notes*? Jury wydało się podobno, że autor *Comme à travers le feu* jest zbyt stary (?), że swą jedyną powieść napisał przygodnie i nic więcej nie będzie tworzył w przyszłości. Tymczasem...

— Dlaczego nie miałbym pisać innych książek? *Comme à travers le feu* napisałem z powodu bezsenności, na którą cierpię w dalszym ciągu. Nie mam w tej chwili nic szczególnego na myśli, ale nie widzę powodu, żeby w przyszłości nie zacząć czegoś nowego.

Dziekan z Randan nie zachwyca się powieściami o księżach:

— Powieściopisarze nic tutaj nie rozumieją. Ich sądy są dziecinne, pozbawione głębi i słuszności... Chrześcijaństwo nie jest neurozą, a kapłaństwo stanem klinicznym. Ksiądz, podobnie jak święty, składa się z otchłani ciemności i światła. Nie łatwo jest dotrzeć do dna przepaści.

W wywiadzie telewizyjnym dostało się także Bernanosowi, od którego ks. Fleury zapożyczył dla swojej powieści formę dziennika. Zrobiło to nieco hałasu i dziekan z Randan tłumaczył się potem dziennikarzom:

— Moje słowa zostały źle zrozumiane. Jestem pełen szacunku dla Bernanosa. Czuję się taki mały przy nim. Tylko że my, wiejscy proboszczowie, nie rozpoznajemy się zupełnie w bohaterach jego książek... Całkiem młodzi księża, proboszczowie bez sutanny (*les cureés sans soutane*) jeszcze mniej, niż moja generacja. To zresztą nie pomniejsza wielkości pisarza...

Jakiego księdza prezentuje nam ks. Fleury w swojej powieści? Jest to — podobnie jak autor — wieśniak z Auvergne, który ma-

jąc szesnaście lat, przy pracy w polu o świcie, przeżył łaskę powołania. „Tego dnia Bóg przemówił do mnie... zostałem księdzem, lecz pozostałem człowiekiem z naszych stron, który nigdy nie zajdzie wysoko". I rzeczywiście, nie powiodło mu się z miejsca na pierwszej placówce. Jako nieudolnego administratora wysyła go biskup do małej parafii nad morzem. Proboszcz-autor i proboszcz bohater książki, obydwaj ludzie z gór, nie c z u j ą morza. Proboszczowi z Randan opisy nadmorskiego pejzażu wyszły znacznie słabiej od obrazów Auvergne, pełnych franciszkańskiego liryzmu. Proboszcz bohater książki uważa swój pobyt i duszpasterzowanie w rybackiej wiosce za wygnanie. Zaczyna chorować, ale siłą woli nie poddaje się rozgoryczeniu.

W tym punkcie historii zjawia się w jego życiu przyjaźń: Proboszcz poznaje innego księdza, Dziekana z sąsiedztwa. Jest to duchowny „inteligenty, realista, praktyczny, bez kompleksów, skłonny do ironii i wesołości". Ale piętnaście lat pracy parafialnej dało i jemu radę: obojętność, egoizm i złośliwość parafian, których najlepiej myślącemu skrzydłu przewodzi dewotka Colonelle, śmieszna i obrzydliwa zarazem — wszystko to doprowadza do kryzysu. W dzień Bożego Narodzenia Dziekan wygłasza do wiernych ostatnie kazanie: „Rozbiłem wśród was swój namiot. Jak Izraelici nie chcieliście we mnie uznać człowieka Bożego. Dlatego opuszczam was..."

A więc dezercja. Zrozpaczony Dziekan ucieka z parafii i chroni się u swego przyjaciela Proboszcza. Od tej chwili powieść staje się pieśnią o ofiarnej przyjaźni, o tym, czym jest, czym być może przyjaźń między księżmi. W Proboszczu odżywa własna tragedia, widzi wszystkie analogie między sobą a śmiertelnie zranionym przyjacielem: czystość, wierność powołaniu — żaden z nich nie pomyślał o porzuceniu kapłaństwa — miłość do ludzi.

Własne życie, które teraz przesuwa się mu jak film przed oczami, wszystkie upokorzenia, klęski, bunty, wydają się mu planem Bożym: musiał je przeżyć, by móc teraz zrozumieć swego przyjaciela i pomóc mu. Opiekuje się Dziekanem z największą delikatnością, a gdy ten przyjdzie trochę do siebie, zabiera go do Auvergne, gdzie u stóp łaskami słynącej Madonny, nieszczęśliwy kapłan znajduje wreszcie spokój duszy. Proboszcza widok ziemi rodzinnej, gór, rzek, lasów i wsi wprawia w mistyczne uniesienie. Odprawia pielgrzymkę do katedry, w której otrzymał święcenia, i tam odpowiada na nowe wezwanie: ofiarowuje swoje życie w zamian za powrót Dziekana do samowolnie porzuconej parafii.

Wracają obydwaj, każdy na swoją placówkę. Proboszcz z miejsca zapada na zdrowiu i w osiem dni później umiera. Trzymające-

mu go za rękę Dziekanowi wyjawia na łożu śmierci swoją tajemnicę: „Jedna wiara, jedna miłość, ta sama ofiara, ta sama siła — jak jeden poemat... Nie zrobiłem nic innego, nowego: tylko naśladowałem. Bez wylania krwi nie ma odkupienia". Ażeby dokonało się zbawienie, trzeba, żeby jakiś człowiek przeszedł „jak przez ogień".

Ciężary Boskie i ludzkie

Ciekawa nie tylko książka, ale i recenzja o książce: Jean Le Moyne pisze we „Flames" o powieści Gilles Marcotte *Le poids de Dieu* („Boży ciężar") i rozprawia się przy tej okazji z klerykalnym paternalizmem, charakterystycznym, jego zdaniem, dla katolicyzmu francuskiej Kanady. „W historii naszego wyzwolenia (dosłownie!) *Le poids de Dieu* otwiera fazę decydującą: działanie powieściowej *katharsis* dotyka nareszcie problemu sakralnego paternalizmu, pierwszego i ostatniego sidła, które nie pozwala naszym ludziom dojść do zrozumienia pełni dramatu ludzkiego..."

Powieść katolicka we francuskiej Kanadzie, pisze Le Moyne, ukazuje ciągle ten sam typ wierzącego człowieka: osłabionego, chorego, opóźnionego w rozwoju, tak że odnosi się wrażenie, iż ma się do czynienia z jakąś zbiorową neurozą. Nie trzeba być wielkim specjalistą w dziedzinie psychologii, by odkryć, na czym polega ta nasza choroba: jest to poczucie winy (*culpabilité*). Nie trzeba być wielkim specem w zakresie historii i socjologii, by odgadnąć, co jest przyczyną tego stanu: jest nią ksiądz reprezentujący sfałszowany katolicyzm. „Ksiądz jest po dziś dzień ojcem wszechmogącym naszych zbiorowości. Jemu zawdzięczamy wszystkie dominanty naszego dziedzictwa duchowego". Wszystkie te gwałtowne zarzuty Le Moyne'a wydają mi się lekko spóźnione. Katolicyzm kanadyjsko-francuski bardzo się w ostatnich (ale dopiero w zupełnie ostatnich) latach unowocześnił. Dowodem tego jest m. in. pozycja zajęta przez kardynała Léger na soborze.

Inna natomiast sprawa z paternalizmem wyrabiającym w ludziach poczucie winy... Wydaje się, że tego poczucia człowiek współczesny i wszystkie dzisiejsze społeczeństwa posiadają za mało. Na całym świecie nastał czas niewinnych — *Zeit der Schuldlosen*. Od procesu norymberskiego nie słyszy się na świecie nic, jak tylko jeden krzyk: *„unschuldig"*. Hess, najporządniejszy przecie, bo zdradził Hitlera i uciekł do Anglii, ryknął do mikrofonu po prostu *Nein!*

A cóż dopiero wszyscy inni, którzy nie mordowali, nie wydawali i nie wykonywali rozkazów, ci, co tylko patrzyli, nie sprzeciwiali się, milczeli? Ci, którzy milczą do dziś? Kto ma prawo zarzu-

cać im winę? Kto bierze na serio słowa Alberta Schweitzera, że bezprzykładna hańba naszego świata jest hańbą każdej jednostki?

Nie byłem nigdy we francuskiej Kanadzie, ale walkę z poczuciem winy prowadzi się nie tylko tam. Ileż razy słyszałem zarzut, że księża czy pastorzy odbierają ludziom radość życia, że np. zatruwają im wiosenne wakacje, zwane kiedyś Wielkim Tygodniem, przeznaczone na turystykę i dobre jedzenie w odprężonej atmosferze, swoim gadaniem o grzechu i odkupieniu przez śmierć Chrystusa. No i cóż, że On umarł, skoro my żyjemy?

Rok temu mówiłem na ten temat gorzkie kazanie w Lozannie, nie — Bóg mi świadkiem — przeciw tym poczciwym ludziom, ale i przeciw sobie samemu: jakże bardzo chcielibyśmy wszyscy zapomnieć o tej Agonii wśród drwin i nieczystości, w śmiertelnym pocie i krwi, przy strasznym, nie budującym krzyku Konającego „Boże mój, Boże mój, czemuś mię opuścił!"

A nad Lemanem już opalali się ludzie, patrząc zmrużonymi od słońca oczami na ośnieżone góry, błękitne jezioro, kwiaty i palmy. Jeżdżono na nartach wodnych przy ogłuszającym wyciu motorówek — gdzież było tu miejsce na cichą melodię z *Pasji według świętego Mateusza — Ich will mit meinem Jesus wachen* — „Chcę czuwać z moim Jezusem"? Gdzież było tym bardziej — na przeżywanie Jego śmierci, dramatu odkupienia? Któż potrzebuje odkupienia, skoro wszyscy jesteśmy niewinni?

Zanik poczucia winy jest jedną z najcięższych chorób współczesnego sumienia, a paternalizm pozostaje z nią w związku zupełnie odwrotnym, niż się to wydaje kanadyjskiemu recenzentowi. To nie paternalizm je tworzy, a przeciwnie: gasi je. Paternalizm jest wrogiem wszelkiej ideologii, a najbardziej tej, którą sobie bierze w dzierżawę. Paternalizm robi z myślenia papkę, upupia idee, zasypuje landrynkami przepaści, usypia kołysanką sumienia.

Śpij, mój synku, tatuś nie śpi, a i policja czuwa, nie niepokój się, skoro tatuś ci mówi, że wszystko jest w porządku. Nasz świat jest usprawiedliwiony i niczyj krzyk nocą nie ma prawa mącić twojego snu. Nasza ziemia jest święta, nasz naród szlachetny i bez skazy, nasze społeczeństwo poczciwe. Wszystko u nas jest chrześcijańskie, demokratyczne albo humanistyczne. *Sleep, sleep, my baby...*

Paternalizm odbiera ludziom poczucie tragizmu, zmysł dramatu, czyli zmysł prawdziwego życia. Proponuje najtańszy eskapizm: w dzieciństwo, w infantylizm, w pieluchy.

Przy tym wszystkim nie jest taki dobroduszny wewnętrznie, jak się wydaje na zewnątrz. W paternaliście czai się dyktator — *pater patriae*. Max Weber w *The Theory of Social and Economic Organization* wyróżnił trzy typy dyktatorów: biurokratyczny, charyzma-

tyczny i paternalistyczny. Wydaje się, że ten trzeci jest najniebezpieczniejszy. Właśnie dlatego, że dobroduszny i podtatusiały.

Ale cóż jest w tej powieści, wokół której narosło tyle nieporozumień.

Bohaterem jej jest Claude Savoie, od szóstego roku życia *railroaded*, jak mówią Amerykanie, w kierunku stanu duchownego. Claude zostaje wreszcie księdzem i drugim wikariuszem praktycznego i konserwatywnego kanonika Marquis, proboszcza parafii św. Eulalii. Młody wikary dość stereotypowo odkrywa świat, którego wyrzekł się, nie mając o nim zielonego pojęcia. Stwierdza też, że jego powołanie jest nawskroś negatywne: jest ucieczką i absencją.

Wszystko to dojrzewa w nim na tle dramatu dwojga młodych ludzi: chłopca, który ma zostać księdzem i wątpi w swoje powołanie, oraz zakochanej w nim ze wzajemnością chorej robotnicy. W stosunku do ich miłości ksiądz Savoie podejmuje decyzję i ryzyko, do jakich nie dostarczyło mu okazji własne życie: wbrew roztropności, a nawet wbrew skrupułom dziewczyny, błogosławi w szpitalu ich zaręczyny. W trakcie tego dziewczyna traci przytomność tak, że ksiądz nie może dokończyć ceremonii.

Ksiądz doznaje szoku. Jego nerwowe napięcie wyładowuje się w ucieczce do klasztoru (ciekawy jest ten motyw ucieczki w wielu sławnych powieściach o księżach, choćby u Bernanosa i Montauriera. Czyżby rzeczywiście eskapizm był taką częstą pokusą kapłanów?), gdzie w końcu przychodzi do siebie i wraca do pracy parafialnej.

Dziewczyna tymczasem umiera, a chłopiec „wedle wszelkich odwiecznych i francusko-kanadyjskich planów Bożych" — jak pisze sarkastycznie Le Moyne — wstępuje do seminarium.

Dla księdza Savoie teoretyczny i abstrakcyjny „ciężar Boży" urealnił się w problematyce żywych ludzi. Ciężar winy stał się ciężarem ciała, bez którego ciężar Boży jest czymś nierzeczywistym. Tym, co nas determinuje, jest tajemnica Wcielenia. Dzięki niej ksiądz Savoie dochodzi do dojrzałości i do zrozumienia sensu swego powołania i ofiary.

Rachunek sumienia

Jak jest z paternalizmem wśród księży? Nie zajmowałem się tym problemem na własny, że tak powiem, użytek, bo myślałem, że przynajmniej od tej „cnoty" jestem wolny. Rozmawiając np. z młodymi ludźmi (a ci są na paternalizm najbardziej uczuleni — sami chcą być dorośli), wydawało mi się, że robię to na równej stopie, nie grając zresztą *teenager'a* ani morowego kumpla w sutannie. Nic

bardziej nie śmieszy, niż duszpasterz młodzieżowy młodszy od swoich wychowanków.

Tymczasem niedawno Kot napadł na mnie, że któregoś dnia w *Pax Romana* zachowałem się paternalistycznie, „klepiąc duchowo ludzi po plecach". Zmartwiłem się ogromnie, bo sprawa wydała mi się poważna. Takie klepanie, zwłaszcza że duchowe, to i nie bardzo chrześcijańskie i nieskromne i w ogóle głupia rzecz...

No cóż — faktem jest, że duchowieństwo przyzwyczaiło się do tego, że w kościele i w Kościele (dobrze, że nie piszę tego do czasopism, gdzie kościół zawsze pisze się małą literą, bo zdanie stałoby się niezrozumiałe) ono jest na scenie, jest aktorem, a świeccy tłoczą się na widowni i to w zależności od ceny biletu.

A tu tymczasem, dzięki Bogu, czasy się zmieniły i mamy teologów, uczonych, działaczy, pisarzy i publicystów świeckich takiej miary, że wielu duchownych, bez względu na stopień, może się od nich wiele nauczyć. Po cóż zresztą brać jakieś specjalne przykłady: „zwykły" świecki katolik posiada niejednokrotnie taką sumę doświadczeń życiowych, taki poziom życia religijnego i jest duchowo tak dojrzały, że w porównaniu z nim wyglądamy bardzo mizernie.

Świecki katolik chce być traktowany jak człowiek dorosły, tj. z szacunkiem, i ma do tego prawo: „Gdy byłem dzieckiem, mówiłem jak dziecko, rozumiałem jak dziecko, myślałem jak dziecko. Lecz gdy zostałem mężczyzną, wyzbyłem się tego, co dziecinne" (1 Kor. 13, 11). Suma odpowiedzialności w Kościele rozkłada się na wszystkich katolików, choć w hierarchicznym porządku. Wymaga ona jednak dojrzałości od wszystkich i zobowiązuje do mówienia serio. Bardziej niż kiedykolwiek, Kościół nie jest dziś ogródkiem jordanowskim, księża — przedszkolankami, a świeccy katolicy — gromadką milusińskich, którą można z ambony głaskać po głowie.

Słowa Chrystusa „jeżeli nie staniecie się jako dzieci, nie wnijdziecie do królestwa niebieskiego" nie są, jak się wydaje, zachętą do gromadnego dziecinnienia, a przeciwnie: wezwaniem do wyzbycia się sklerotycznych póz i starczych przyzwyczajeń — w tej mierze także paternalizmu.

Rozdział trzynasty

W uniwersyteckim Cine-Clubie na dawnym (1946) filmie Reeda *Odd men out* („Niepotrzebni mogą odejść").

Jest w tym filmie *Pater* Tom, któremu Kathleen opowiada o swojej miłości do Johnny'ego, szalonej miłości do człowieka ściganego, którego nie zdoła uratować. Będzie jednak z nim w momencie osaczenia i zginą razem. Ksiądz jest zacny i dobry — najlepszy do-

wód, że *odd men* mają od niego zaufanie i on im pomaga — nie może jednak pojąć tego nierozsądnego uczucia:

— Gdzież jest twoja wiara, dziecko? — pyta.

— Moja wiara jest w mojej miłości — odpowiada dziewczyna.

Jedno ze zdań, dla których warto kręcić filmy. Dotknięcie jakiejś ostatecznej prawdy: w miłości wszystko się upraszcza i sprowadza do jednego. Przez nią włączamy się w nurt wypływający z Boga. To on ratuje od samotności, rozpaczy i śmierci kochających i kochanych. Ktoś, kto kocha, nie może zginąć, i ten kogo on kocha, też nie, ponieważ miłość wiąże ich z Bogiem. Po stokroć miał rację Lechoń, że „śmierć broni od miłości, a miłość od śmierci".

Czy kapłani, do których biskup powiedział w czasie święceń przy wkładaniu ornatu „Wdziej szatę kapłańską, która oznacza miłość", mogą powtarzać za św. Janem, że „myśmy poznali i uwierzyli miłości"? Co księża myślą o miłości?

Byłem niedawno świadkiem (bo raczej nie uczestnikiem) rozmowy na te tematy. Ksiądz, który zabrał głos, był nowoczesny. Powiedział, że ważna jest seksuologia, eugenika, ginekologia, higiena, znajomość zboczeń płciowych i chorób wenerycznych. O tym się powinno mówić, a nie o uczuciach i historiach. Widać, że mamy mimo wszystko ludzi przygotowanych do duszpasterskiego fachu. I nie zdziwiłem się już tak bardzo, gdy inny ksiądz, po filmie Reeda, powiedział, że film jest bluźnierczy, bo Johnny po operacji, w gorączce i uniesieniu, mówiąc o swojej miłości cytował trzynasty rozdział 1 Listu do Koryntian: „Choćbym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże..." Bluźnierstwo! Ten chłopak myśli o swojej dziewczynie i cytuje Pismo święte... to nadużycie!

Zgodziłbym się z lekkim przerażeniem księdza Toma z filmu i ciężkim zgorszeniem kolegi z kina, gdyby nie elementarna znajomość anatomii: człowiek ma tylko jedne serce. Pan Bóg mógł oczywiście dać mu dwa serca, jedno do miłowania Jego samego, a drugie (powiedzmy mniejsze) do kochania ludzi. Ale tak nie zrobił i wszystko musi się odbywać za pomocą jednego i tego samego serca. I równocześnie.

Ileż dualizmu pokutuje w naszym spojrzeniu na człowieka i miłość. A tymczasem człowiek stanowi jedność i miłość jest jedna, a ci, co jej uwierzyli, powinni wiedzieć o tym lepiej od innych. Jest tylko jedna miłość, która wychodzi z Boga jak płomień i ogrzewając świat do Niego powraca. Dlatego tak ważny jest problem czystości: wszystkie przedmioty naszej miłości muszą być tak przejrzyste, żeby w ostatecznej perspektywie przeświecał przez nie Bóg.

„Najmilsi, miłujmy jedni drugich, bo miłość jest z Boga. I każdy, kto miłuje, z Boga jest narodzony i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością" (1 Jan 4, 7n).

Gdyby Bóg nas nie kochał, bylibyśmy niezdolni do miłości.

„Teraz widzimy niejasno..."

Znowu wielki film i znowu Trzynasty Rozdział. Bergmana „Jak w zwierciadle" — Oscar 1962. Sam Bergman nazwał go swoim opus nr 1, wszystko, co dotychczas stworzył, określając jako preludia i wprawki do tego filmu. Trzy klasyczne jedności: akcja rozgrywa się wśród czterech osób na małej wyspie, w ciągu jednej doby letnich wakacji. Żadnych kolorów, żadnych nawet gwałtowniejszych kontrastów, zdjęcia są miękkie i szare jak popiół. Tło muzyczne stanowi suita nr 2 d-moll Bacha.

Film zaczyna się cytatem z 13 rozdziału 1. listu do Koryntian: „Teraz widzimy niejasno, jak przez zwierciadło, lecz później twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, lecz później poznam tak, jak jestem poznany..." To tłumaczy tytuł i stanowi motto.

Centralną postacią filmu jest chora umysłowo młoda kobieta (gra ją świetnie Harriet Andersson), podleczona nieco, ale wszyscy: jej ojciec (Gunnar Björnstrand), mąż lekarz (Max von Sydow) i młody brat (doskonały Lars Passgard z teatru w Malmö) żyją w oczekiwaniu nieuchronnej i definitywnej recydywy. Ojciec jest pisarzem — w prowadzonym przez niego dzienniku córka odczytuje zdanie, że jej choroba interesuje go — choć dręcząco i wstydliwie — także jako pisarza.

Siedemnastoletni brat przeżywa ciężko okres dojrzewania. Opętany jest mistyką kobiecości, która go na przemian przyciąga i odrzuca, a wreszcie personifikuje mu się tragicznie w postaci siostry w czasie pierwszego ataku powracającej choroby. W tym momencie chłopiec przeżywa ogromny wstrząs, który stawia go na granicy rzeczywistości. Zakończenie filmu stanowi rozmowa między nim a ojcem:

— Po tym, co się stało, czuję, że mój świat rozsypuje się w kawałki. Co może uratować człowieka, który jest w takim położeniu? — pyta ojca.

Ojciec dość nieprzewidzianie zaczyna mówić mu o Bogu i w tej chwili ten egotysta i pisarz poświęcający wszystko dla swojej twórczości jest naprawdę wzruszającym i wielkim człowiekiem.

— A czy możesz mi dać jakiś dowód na to, że Bóg istnieje — pyta syn.

— Tak: miłość. Miłość. Wszystkie rodzaje miłości. Miłość najwyż-

sza i najniższa, podobnie jak samo jej pragnienie i płacz po jej odejściu, to wszystko jest dowodem...

Chłopiec przypomina sobie siostrę, którą przed chwilą pielęgniarze zabrali helikopterem do szpitala.

— Tato, czy Bóg będzie się nią opiekował, ponieważ my ją kochamy?

Film się kończy. W ostatniej chwili chłopiec, jakby zachłystując się samotnością, odczuwa potrzebę zbliżenia się do ojca, czułości...

— Tato, odezwij się, powiedz coś do mnie...

Na tym kończy się film.

Powiedz coś do mnie, bądź przy mnie... „Tak nie mogliście jednej godziny czuwać ze mną..." Żebranina o obecność ludzką, poniżanie się, którego nie chciał uniknąć nawet Chrystus w Ogrojcu.

Samotność

Samotność jest problemem ogólnoludzkim (jakież przejmujące jej barwy i odcienie pokazał Antonioni w swoim filmie *Zaćmienie*, gdzie głównymi bohaterami są czas, zawieszenie, czekanie, niedzianie się, abstrakcyjna nowoczesność, psychologiczna pustynia, obcość między mężczyzną a kobietą, poezja samotności...), ale jak bardzo problemem księdza.

W filmie Bressona *Dziennik wiejskiego proboszcza* (według powieści Bernanosa) ksiądz spotyka na drodze będącego na urlopie żołnierza z Legii Cudzoziemskiej, który zabiera go na motocykl. Rozdzierający, pokorny, uszczęśliwiony uśmiech tego księdza... Ktoś się zbliżył do niego, młody człowiek, jego rówieśnik...

Odszukałem w powieści to miejsce: „Mój Boże, nigdy nie byłem młody, bo nikt nigdy nie chciał być ze mną..: Pojąłem, że młodość jest błogosławiona, że jest ona ryzykiem, które trzeba podjąć, ale że nawet to ryzyko jest błogosławione. I dzięki niewytłumaczalnemu przeczuciu zrozumiałem, że Bóg nie chciał, żebym umarł nie poznawszy części tego ryzyka — na tyle może, żeby moja ofiara była zupełna, gdy przyjdzie chwila...

Szczęście! Rodzaj dumy, radości, absurdalnej, czysto fizycznej nadziei, cielesna forma nadziei — myślę, że to jest to, co ludzie nazywają szczęściem. Jednym słowem: poczułem się młody, naprawdę młody wobec tego towarzysza równie jak ja młodego. Byliśmy młodzi obydwaj".

Czy młodzi pożerani przez własną samotność rozumieją samotność swoich duszpasterzy lepiej niż starsi?

Samotność. Tajemnica większości odstępstw, upadków i tragedii księży. To jest problem nie tyle celibatu, co sytuacji duchowej, będącej konsekwencją sakramentu pośrednictwa. Mówiąc

o swoim „wywyższeniu" Chrystus miał na myśli ukrzyżowanie. Księża, jak napisano w *Comme à travers le feu*, są „ludźmi pomiędzy Bogiem a ludźmi, między niebem a ziemią". Mówiąc do Boga księża muszą być po stronie ludzi; mówiąc do ludzi, muszą być po stronie Boga. Żyć między niebem a ziemią to nie jest sytuacja towarzyska. Celibat jest tylko zewnętrznym znakiem tej inności, straszliwego wyobcowania, jakie wybiera każdy ksiądz.

Antyklerykalizm

W księżach jest dużo cech irytujących, ale chyba najbardziej irytująca jest ta zasadnicza inność, na którą nie ma rady. Trudno załatać to największą nawet towarzyskością. W którymś punkcie ona się kończy i człowiek w sutannie pozostaje sam. „Ten człowiek, różny od reszty ludzi, zdecydował się na tragiczny krok: swoją wewnętrzną samotność otoczył pustynią, jaką stwarza sutanna wokół przywdziewającego ją mężczyzny" pisze Mauriac w *Teresie Desqueyroux*. Nawet ci, co ją porzucają, odchodzą napiętnowani. Porozmawiajcie z ex-księżmi.

„Gdybyście byli ze świata, świat miłowałby, co jego jest". Nie można bezkarnie być i n n y m. Camus streścił kiedyś swego *Obcego* w jednym zdaniu: „W naszym społeczeństwie każdy człowiek, który nie płacze na pogrzebie swojej matki, ryzykuje, że zostanie skazany na śmierć".

Ach, zaraz śmierć, po cóż te wielkie słowa! Niewątpliwie ludzi i n n y c h nie morduje się codziennie. Ludzie i n n i umierają każdego dnia śmiercią nieomal naturalną. Ale w sytuacjach wyjątkowych, w przypadkach klinicznych, kiedy ujawnia się to, czego przez dziesiątki czy setki lat nikt nie odważyłby się głośno powiedzieć, dobroduszna niechęć do ludzi i n n y c h pokazuje swoje dno. W czytanym ostatnio pamiętniku obozowym księdza Gajdusa uderzyła mnie szczególna, biologiczna nienawiść hitlerowców do księży. Napisałem „biologiczna", ale poczułem, że to słowo nie ma sensu. Ani biologiczna, ani fizyczna. W tym było coś więcej i coś bardziej duchowego, niż nienawiść ciała i krwi.

Spotykany przy kiosku dobroduszny facet, co nie lubi księży, albo Żydów, albo jeszcze kilku innych kategorii ludzi, ale nie zabiłby nawet muchy, m a k u z y n ó w. Ksiądz — jak z tego widać — też.

Antyklerykalizm pojęty nie jako przeciwstawienie się klerykalizmowi, ale jako nienawiść do księży, jest jedną z twarzy rasizmu. A zarazem jest ceną, jaką ludzie w sutannach płacą za swoją inność

Janusz St. Pasierb

THOMAS MERTON

A U T O B I O G R A F I A

VIII. PRAWDZIWA PÓŁNOC

1

NA Church Street panował wielki upał. Ulica była rozkopana i kurz unosił się w słońcu złocistym pyłem wśród wlokących się autobusów, samochodów ciężarowych i taksówek. Tłumy ludzi zapełniały chodniki.

Stałem pod stosunkowo chłodną, białą ścianą nowego gmachu urzędu pocztowego. Tam nagle zobaczyłem w tłumie mojego brata, który rzekomo miał być w Ithaca. Wychodził z tego gmachu bardziej zdecydowanym krokiem i z większym niż zwykle rozmachem. Natknął się prawie na mnie.

— O, halo! — rzekł — Czy jedziesz do Douglaston? Podwiozę cię. Mam tu wóz zaraz za rogiem ulicy.

Pod sklepioną arkadą wejścia do gmachu pocztowego wisiały plakaty o wstępowaniu do ochotniczej służby w marynarce, w armii i w lotnictwie. Jedynym pytaniem, jakie powstało w mojej myśli, to do jakiej broni chciał się zaciągnąć.

— Czytałeś o tym nowym planie rezerwy marynarki? — rzekł. Słyszałem coś o tym. A więc to tam postanowił się zaciągnąć. Rzecz była już właściwie załatwiona.

— Odbywasz podróż okrętem i zostajesz potem oficerem.

— Czy to tak łatwo przychodzi?

— Przypuszczam, że chodzi im bardzo o zdobycie ludzi. Naturalnie, musisz mieć ukończoną szkołę średnią.

Kiedy powiedziałem mu, że jednak nie wstępuję do nowicjatu, rzekł:

— Dlaczego nie zaciągniesz się także do służby w tej rezerwie marynarki?

— O nie — odpowiedziałem. — Nie, dziękuję za to.

Potem spytał: — Co to za paczkę nosisz pod pachą? Kupiłeś jakieś książki?

— Tak.

Kiedy otworzył samochód, odwinąłem z papieru tę paczkę i wyjąłem z niej karton zawierający cztery tomiki oprawne w czarną skórę i oznaczone złotymi numerami.

Podałem mu jeden z nich. Był gładki i pachniał nowością. Strony miały złocone brzegi. Były w nich czerwone i zielone zakładki.

— Co to za książki? — spytał John Paul.

— Brewiarze.

Te cztery tomiki były wyrazem pewnego postanowienia. Mówiły, że jeśli nie mogę żyć w klasztorze, powinienem żyć w świecie, jak gdybym był zakonnikiem. Przypominały mi, że mam się możliwie jak najbardziej zbliżyć do tego życia, którego nie pozwolono mi prowadzić. Jeżeli nie noszę habitu, to przynajmniej mogę należeć do jakiegoś trzeciego zakonu i będę się usilnie starał o dostanie posady jako nauczyciel w jakimś kolegium katolickim, gdzie mógłbym mieszkać pod tym samym dachem, pod którym znajduje się Najświętszy Sakrament.

Dla mnie nie mogło już być mowy o takim życiu, jakie inni ludzie powszechnie wiodą w świecie. Nie było już mowy o kompromisach z tym życiem, gotowym co chwila karmić mnie trucizną. Musiałem się odwrócić na dobre od tych rzeczy.

Bóg wykluczył mnie z klasztoru — to już Jego sprawa. Ale On także dał mi powołanie do takiego życia, jakie ludzie prowadzą w klasztorach. Jeżeli nie mogę być zakonnikiem, ani księdzem — to już Boża sprawa. Ale mimo to było Jego wolą, abym żył prawie tak jak ksiądz albo zakonnik.

Powiedziałem coś takiego ogólnikowo ojcu Edmundowi i zgodził się ze mną. Nie mówiłem mu jednak o brewiarzu. Nawet mi to nie przyszło do głowy. Powiedziałem tylko: „Będę się starał żyć jak zakonnik".

Uważał to za bardzo słuszne. Jeżelibym uczył i żył w jakiejś szkole, to byłoby bardzo dobrze. Był również zadowolony, że chcę należeć do trzeciego zakonu, chociaż nie zdawał się przywiązywać do tego wielkiej wagi.

Co do mnie, nie byłem pewny na czym może polegać świecki trzeci zakon w Ameryce współczesnej. Ale myśląc o średniowiecznych tercjarzach franciszkańskich i o ich wielkich świętych, zdawałem sobie niejasno sprawę, że w takim trzecim zakonie istnieją wielkie możliwości uświęcenia.

Co prawda podejrzewałem, że być może trzeci Zakon w umysłach większości jego członków przedstawia się raczej jako zrze-

szenie w celu pozyskiwania odpustów. Ale w każdym razie i ja nie gardziłem odpustami ani innymi duchownymi korzyściami związanymi z noszeniem sznura czy szkaplerza. Zanim je otrzymam, upłynie zapewne wiele czasu, ale już teraz nie wahałem się ukształtować mojego życia tak, jak sądziłem, że Bóg tego ode mnie żąda.

Była to trudna i jako wyniki dość niepewna sprawa — musiałem zacząć dugo i mozolnie piąć się pod górę — co więcej, samotnie i, jak się zdawało, z niezmierzonej głębi.

Jeżeli kiedykolwiek sądziłem, że jestem uodporniony na namiętności i że nie potrzebuję już walczyć o wyzwolenie się od nich, to teraz nie miałem już podstaw do takich iluzji. Zdawało się, że każdy krok, który podejmuję, zwiększa boleśnie ciężar moich pożądań, który przytłacza mnie prawie do ziemi monotonią stale grożącego niebezpieczeństwa i znanym, swojskim poczuciem wiecznie obecnego obrzydzenia.

Nie miałem żadnych wzniosłych teorii co do powołania do kontemplacji ludzi świeckich. Właściwie nie nadawałem już nawet temu, co próbowałem robić, szczytnego miana powołania. Wiedziałem tylko, że pragnę łaski i potrzebuję modlitwy, że bez Boga jestem zupełnie bezsilny i że chcę czynić wszystko, co czynią ludzie, którzy Mu są bliscy.

W teorii nie mogłem już uważać siebie za człowieka, który obrał sobie pewien „stan życia", pozostający w jakimś szczególnym, wyodrębnionym stosunku do innych „stanów". Wszystko, co mnie teraz zajmowało, to praktyczne, bezpośrednie zagadnienie, jak mam krok za krokiem wspinać się na moją górę prosząc Boga, by zechciał mnie tam wciągać i oddalił mnie od moich wewnętrznych wrogów, którzy próbowali mnie zniszczyć.

Nie rozważyłem nawet tego świadomie, że brewiarz, kanoniczne oficjum, był najpotężniejszym i najskuteczniejszym rodzajem modlitwy, jaki mogłem sobie wybrać, skoro jest to modlitwa całego Kościoła i skupia w sobie całą jego przenikającą moc, koncentrując się wkoło nieskończenie potężnej Ofiary mszy — tego klejnotu, którego reszta liturgii jest oprawą, tej duszy, będącej życiem całej liturgii i wszystkich sakramentaliów. To wszystko przerastało moje zrozumienie, chcciaż coś z tego znaczenia brewiarza niejasno przeczuwałem. Wiedziałem jedynie, że muszę go odmawiać, i to codziennie.

Kupienie tych książek tego dnia w księgarni Benzingera było jednym z najkorzystniejszych czynów w moim życiu. Natchnienie do niego było wielką łaską. Mało wspomnień z mojej przeszłości sprawia mi większą radość.

Pierwszym dniem, kiedy rzeczywiście spróbowałem odmówić całe przypadające nań brewiarzowe oficjum, było święto proboszcza z Ars, św. Jana Vianney. Siedziałem w pociągu wracając do Oleanu — bo nasz domek był najbezpieczniejszym miejscem, jakie mi w obecnej chwili przyszło na myśl, a w każdym razie zakład św. Bonawentury był dla mnie jeszcze najpewniejszą perspektywą znalezienia jakiegoś zajęcia.

Gdy tylko pociąg rozpędził się na dobre i zaczął wjeżdżać na wzgórza ku Suffern, otworzyłem odpowiedni tomik i zacząłem modlitwy Jutrzni na dzień Wyznawcy — nie-biskupa.

Venite exultemus Domino, jubilemus Deo salutari nostro. Było to radosne przeżycie, chociaż ten zachwyt i radość trochę przytłumiały wahanie i zewnętrzna niepewność, jak mam orientować się w dżungli tych różnych rubryk. Z początku nie rozeznawałem się w nich jeszcze na tyle, żeby szukać rubryk ogólnych modlitw na początku *Pars Hiemalis*, a kiedy je już znalazłem, było tam za dużo wskazówek drobnym drukiem i w niezrozumiałej łacinie kościelnej, żebym mógł z nich wiele skorzystać.

Pociąg wspinał się powoli ku Catskills, a ja dosyć gładko przechodziłem od psalmu do psalmu. Kiedy doszedłem do drugiego Nokturnu zrozumiałem już, czyje święto dzisiaj obchodzę.

Odmawianie oficjum w pociągu jadącym przez dolinę Delaware miało stać się dla mnie rzeczą zwyczajną w całym następnym roku. Oczywiście wkrótce zorientowałem się w zwykłym rozkładzie modlitw, w którym Jutrznie i *Laudes* danego święta są antycypowane i przypadają na poprzedni wieczór. Zazwyczaj po drodze z New Yorku do Oleanu odmawiałem Mniejsze Godziny brewiarzowe około dziesiątej rano, kiedy pociąg już przejechał Port Jerwis i biegł u podnóża stromych lesistych wzgórz, ciągnących się po obu brzegach rzeki. Odrywając na chwilę oczy od książki widziałem słońce, które oświecało drzewa i wilgotne skały, lśniło na wodach płytkiej rzeki i przebłyskiwało wśród liściastych gąszczy leśnych wzdłuż toru. Słowa brewiarza śpiewały mi o tym, co miałem przed oczami, tak że wszystko podnosiło serce moje do Boga.

„Ty wypuszczasz źródła po dolinach, pomiędzy górami popłyną wody.... Nad nimi będą mieszkać ptaki powietrzne, spośród skał wydawać będą głosy. Ty skrapiasz góry z wysokości swoich, z owocu dzieł Twoich nasyci się ziemia.... Nasycają się drzewa polne i cedry Libanu, które zasadził. Tam wróble będą się gnieździć. Gniazdo czapli panuje nad nimi. Góry wysokie dla jeleni, skały schronieniem dla jeżów... Wszystko na Ciebie czeka, abyś im dał pokarm czasu swego. Gdy Ty im dasz, będą zbierać; gdy

otworzysz rękę Twoją, wszystko się dobrem napełnia... Wypuścisz ducha Twego i będą stworzone i odnowisz oblicze ziemi".

I Bóg ze skrytych głębin Swojej Istoty zaczął w owych dniach napełniać moją duszę łaską, łaską tryskającą z jej dna, nie wiedziałem jak ani skąd. A jednak po niewielu miesiącach miałem uświadomić sobie, co było przyczyną tego pokoju i tej siły wzrastających we mnie przez ciągłe zanurzanie się w ten olbrzymi, nie kończący się krąg modlitwy, wciąż odnawiający swoją żywotność, swoje niewyczerpane, słodkie energie w powracającym cyklu od godziny do godziny, od jednej do następnej pory roku. Wciągnięty w tę atmosferę, w ten głęboki, szeroki uniwersalny obieg ożywiającej modlitwy, którą Chrystus w ludziach wznosi ku Swemu Ojcu, i ja wreszcie też musiałem zacząć żyć i wiedzieć, że teraz żyję. I serce nie mogło nie wydać okrzyku: „Będę śpiewał Panu za żywota mego, będę grał Bogu memu, póki mnie staje. Niech Mu będzie miła wymowa moja, a ja się będę rozkoszował w Panu".

Prawdziwie zsyłał On Swojego Ducha, wypowiadając Swoje boskie Słowo i wiązał mnie z Sobą przez tegoż Ducha pochodzącego od wyrzeczonego we mnie Słowa. Z biegiem miesięcy nie mogłem nie zdać sobie z tego sprawy.

I kiedy skończywszy Jutrznię i zamknąwszy brewiarz przy końcu Nony odmówieniem *Sacro-sanctae* spojrzałem w okno i zobaczyłem seminarium w Callicoon ukazujące się przelotnie na szczycie dalekiego wzgórza u końca długiego pasma rzeki, nie odczuwałem już takiego zmartwienia i żalu, że nie jestem w klasztorze.

Ale wybiegam naprzód w historii mojego życia. Bo w tym okresie późnego lata 1940 r. było jeszcze inaczej. Trudno mi było nauczyć się odmawiania brewiarza; każdy krok był dla mnie ciężką pracą i zamieszaniem, nie mówiąc już o moich pomyłkach i wątpliwościach. Ale ojciec Ireneusz pomagał mi je prostować, wyjaśnił mi, jak te różne święta wiążą się z sobą, jak odmawiać pierwsze Nieszpory na właściwe święto i w ogóle wszystko, co trzeba o tym wiedzieć. Poza nim nie mówiłem jednak o brewiarzu z żadnym innym księdzem. Nie zdradzałem się z tym obawiając się trochę, że ktoś może się śmiać ze mnie albo uznać mnie za dziwaka, albo też pod jakimś pretekstem zabrać mi te książki. Byłbym więcej skorzystał, gdybym działał pod przewodnictwem jakiegoś dobrego spowiednika, ale w owym czasie nie doszedłem jeszcze do zrozumienia tej potrzeby.

Tymczasem włożywszy moje najlepsze granatowe ubranie pojechałem autostopem do kolegium św. Bonawentury i rozmówiłem

się z ojcem Tomaszem Plassmanem, który był dyrektorem tej szkoły i obrazem dobrotliwej życzliwości. Wysłuchał łaskawie i spokojnie moich odpowiedzi na jego pytania wypełniając fotel swoją olbrzymią postacią i mierząc mnie spojrzeniem przez szkła okularów. Jego duża, dobra twarz miała pontyfikalne rysy i zdawała się być zawsze gotowa do ojcowskich uśmiechów mogących objąć całą archidiecezję. Ojciec Tomasz był stworzony na wybitnego dostojnika kościelnego i rzeczywiście wszyscy uczniowie i seminarzyści u św. Bonawentury otaczali go wielkim poszanowaniem i czcią dla jego wiedzy i pobożności.

W Oleanie jego sława była jeszcze większa. Ktoś szepnął mi kiedyś, że ojca Tomasza można postawić na trzecim miejscu wśród najlepiej wychowanych ludzi w Ameryce. Nie dowiedziałem się nigdy, kim byli ci dwaj, którzy go w tym przewyższali i jak można ustalić te stopnie dobrego wychowania ani w ogóle co ono właściwie oznacza.

W każdym razie dał mi posadę nauczyciela języka i literatury angielskiej u św. Bonawentury, bo właśnie się tak zdarzyło, że ojciec Walenty Long, który pisał książki i uczył literatury studentów z drugiego roku, został przeniesiony do Kolegium Świętego Imienia w Washingtonie.

W drugim tygodniu września przeprowadziłem się więc z walizą pełną książek, maszyną do pisania i kupionym jeszcze za pobytu w Oakham przenośnym patefonem do wyznaczonego mi pokoiku na drugim piętrze dużego budynku z czerwonej cegły, który był zarazem klasztorem i internatem dla uczniów. Z okna poza frontonem kaplicy dostrzegałem ogród, pola i lasy. Za cieplarniami było tam małe obserwatorium astronomiczne i można się było z daleka domyślać położenia rzeki po linii drzew na końcu pastwiska. A tam ponad nimi ciągnęły się wysokie, lesiste wzgórza i wzrok mój wędrował ku Five Mile Valley poza farmy Martiny's Rocks. Moje spojrzenie biegło tam odpoczywając na tym spokojnym krajobrazie, który kojarzył się z moimi modlitwami, bo często się modliłem patrząc przez to okno. Słabe, żarzące się światełko w oknie dalekiego domku na farmie w Five Mile Valley, jako jedyna rzecz widoczna w czarnej ciemności, przyciągało moje oczy nawet w nocy, kiedy klęczałem na podłodze odmawiając ostatnią w dniu modlitwę do Matki Bożej.

I gdy tak mijały miesiące, zacząłem pić poezję z tych wzgórz.

W moim pokoju nie było co prawda ciszy. Był narożny, położony przy samych schodach i gdy kogokolwiek na tym piętrze przywoływano do telefonu, ktoś zawsze wbiegał po schodach i wystawiając głowę tuż przy moich drzwiach ryczał budząc echo

w holu. Przez cały czas słyszałem te głosy wołające: „Hej, Cassidy! Hej, Cassidy", ale mi to nie przeszkadzało. I tak w tym pokoju zrobiłem przez jeden rok więcej niż przez całe moje dotychczasowe życie.

Zdumiony byłem, jak prędko moje życie w tym domu poświęconym Bogu i pod jednym dachem z zakonnikami dostosowało się do przyjemnie i skutecznie zorganizowanego planu. Odpowiedzią był tu z pewnością Bóg mieszkający pod tym samym dachem, ukryty w Najświętszym Sakramencie, serce tego domu, które przenikało go Swoim życiem promieniując z tabernakulum w kaplicy. Zapewne i oficjum odmawiane przeze mnie codziennie także to tłumaczyło. Dalszą przyczyną było wreszcie moje odosobnienie.

Do tego czasu udało mi już wyzwolić się z wszystkich tych przyzwyczajeń i zbytkownych upodobań, które ludzie uważają za nieodzowne dla swej wygody i zabawy. Moje usta oczyściły się wreszcie z żółtej, wysuszającej, słonej nikotyny; wypłukałem oczy z szarych pomyj filmów, tak że mój smak i wzrok były w końcu czyste. Wyrzuciłem też książki, które plugawiły moje serce. Moje uszy również oczyściły się z dzikich i wściekłych hałasów i zostały zalane spokojem, spokojem — oprócz tego ryku: „Hej, Cassidy", który mimo wszystko nie robił mi wielkiej przykrości.

Najlepsze było jednak to, że moja wola była uporządkowana, dusza trwała w harmonii z sobą samym i z Bogiem, chociaż nie bez walki i nie bez ofiary. Była to cena, którą musiałem zapłacić, albo też stracić życie; nie miałem więc innej alternatywy, jak tylko czekać cierpliwie i pozwolić się zetrzeć między dwoma kamieniami młyńskimi, górnym i dolnym, dwóch sprzecznych praw skłóconych we mnie. Nie mogłem też rozsmakować się w poczuciu, że jest to męczeństwo pełne zasług i podobające się Bogu — byłem na to jeszcze zbyt przejęty samą surową trudnością tego procesu i zawsze przytomnym mi przygniatającym upokorzeniem. *Peccatum meum contra me est semper.*

A jednak mimo to była we mnie głęboka, niezachwiana pewność wolności, moralna pewność łaski i zjednoczenia z Bogiem rodząca pokój, który nie mógł być zniszczony ani zamącony koniecznością uzbrojenia się i gotowości do walki. Ten pokój wynagradzał wszystko. Był wart wszystkiego. I codziennie sprowadzał mnie do Chrystusowych ołtarzy i do mojego Chleba powszedniego, tego nieskończenie świętego, potężnego, ukrytego źródła zdrowia, które na wskroś oczyszczało i wzmacniało moją chorą istotę i karmiło

Swoim nieskończonym życiem postrzępione ścięgna mojej moralności.

Pisałem tam książkę — nie powiem, żeby była udana — poza tym musiałem przygotowywać się do lekcji. Ta ostatnia praca dawała mi najwięcej zdrowia, zadowolenia i nagrody. Miałem trzy duże klasy studentów z drugiego roku, razem dziewięćdziesięciu uczniów, z którymi w ciągu jednego roku miałem przerobić literaturę angielską od Beowulfa do romantyzmu. A wielu z nich nie umiało nawet ortograficznie pisać. Ale to mnie nie bardzo przejmowało i nie mogło zamącić szczęścia, w jakie wprawiała mnie *Wizja Piotra Oracza,*[1] *Opowieść kapelana Mniszek*[2] i *Pan Gawen i Zielony rycerz*[3]. Wracałem z nimi w atmosferę, która mnie oczarowała, gdy byłem dzieckiem, w pogodne, proste i pełne humoru średniowiecze; nie w paziowate, chochlikowe i pachnące naftaliną średniowiecze Tennysona, ale w prawdziwe średniowiecze dwunastego, trzynastego i czternastego wieku tchnące świeżym powietrzem i prostotą, realne jak pszeniczny chleb i wino z winnicy, jak młyny wodne i ciągnięte przez woły wozy — w epokę klasztorów cystersów i pierwszych franciszkanów.

W mojej naiwności wykładałem o tym wszystkim stojąc przed salami pełnymi graczy w piłkę nożną o długich, trudnych do wymówienia nazwiskach. Ale ponieważ widzieli, że ja sam lubię ten przedmiot, tolerowali go i nawet zdobywali się na pewne wysiłki pracowania dla mnie bez zbytniego utyskiwania.

Uczniowie przedstawiali dziwną mieszaninę. Najlepszym elementem wśród nich byli seminarzyści i zawodowi piłkarze. Ci ostatni byli przeważnie stypendystami, mieli więc mało pieniędzy i zazwyczaj wieczorami siedzieli w kolegium. Jako grupa byli to najlepsi i najpogodniejsi uczniowie i pracowali tak pilnie jak seminarzyści. Byli też najbardziej rozgadani. Lubili mówić o książkach, gdy poruszyłem ich do dyskusji. Lubili otwierać usta i wypowiadać prymitywne, szczere, a czasem i sarkastyczne spostrzeżenia o postępowaniu postaci książkowych.

Niektórzy z nich byli niezachwianymi i pobożnymi katolikami, dużej wiary, prostoty, uczciwości i przekonania, a jednak wolnymi od gwałtowności i nieumiarkowania płynących z ciasnych uprzedzeń. W Columbii była w modzie pogarda dla piłkarzy z powodu ich głupoty. Nie będę utrzymywał, że są jako grupa geniuszami.

[1] Wizja Piotra Oracza — poemat przypisywany Langlandowi, poecie angielskiemu z XIV-ego wieku.

[2] Jedna z Opowieści Kanterberyjskich Chaucera.

[3] Poemat rycerski nieznanego angielskiego autora.

Ale ci od św. Bonawentury nauczyli mnie o ludziach więcej, niż ja ich o książkach. Nabrałem też szacunku i przywiązania do tych prymitywnych, szczerych, poczciwych i cierpliwych ludzi, którzy musieli tak ciężko pracować i znosić tyle sińców i wyzwisk, aby kierować alumnami na boisku piłki nożnej i być reklamą dla szkoły.

Zastanawiam się, co się z nimi wszystkimi stało — ilu ich zginęło w Afryce i na Filipinach? Co się stało z tym czarnowłosym śmiejącym się Mastrigiacomo, który mi powierzał wszystkie swoje ambicje zostania dyrygentem orkiestry; albo z tym długim i chudym łobuzem Chapmanem o kociej twarzy, którego widziałem raz, jak po jakichś tańcach chodził w kółko przeżuwając całą szynkę? Co zrobiono z tym spokojnym Irlandczykiem Quinnem albo z Woody Mc Carthym z długim, kartoflanym nosem, z zatroskanym zmarszczeniem brwi i wybuchami cierpkiego dowcipu? Był też Red Hagerman, który nie był katolikiem i wyglądał na wielkiego, wesołego, muskularnego piłkarza, tak jak sobie takiego gracza w futbol wyobrażano w latach dziewięćset dwudziestych. Ten odszedł i ożenił się pod koniec tego roku. Inny nazywał się też „Red" — to był Red McDonald jeden z najlepszych uczniów na tym roku, także jeden z najlepszych ludzi: poważny, młody Irlandczyk z otwartym wyrazem twarzy, szczery i bardzo pracowity. Był między nimi także duży chłopiec, Polak, o okrągłej twarzy, którego nazwisko wyszło mi z pamięci. W dzień zabawy urządzonej przez studentów drugiego roku z okazji jego zakończenia i połączonej z piciem piwa uwiesił się u ogona krowy i dał się jej w ten sposób ciągnąć po całym pastwisku.

Najinteligentniejszymi studentami byli seminarzyści albo ci, którzy mieli zamiar wstąpić do seminarium — byli też najspokojniejsi. Trzymali się raczej na uboczu i oddawali na czystych papierach zadania, co do których można było mieć względną pewność, że są ich własną pracą. Przypuszczalnie teraz są już wszyscy księżmi.

Reszta klasy stanowiła mieszaninę różnego rodzaju ludzi, niektórzy z nich byli skwaszeni, niektórzy bez grosza i ciężko pracujący, inni znów bogaci, tępi i zanadto lubiący piwo. Jedni lubili grać na bębenkach i robili to dobrze. Inni także to lubili nie umiejąc tego robić. Niektórzy byli dobrymi tancerzami i tańczyli też dużo. Inni jeździli do miasta tylko dla grania w automatach i spędzali tak czas aż do ostatnich chwil przed północą, a potem na gwałt wracali do kolegium, aby stawić się na ten wyznaczony termin. Jeden z nich, Joe Nastri wyobrażał sobie, że jest komunistą. Nie przypuszczam, aby miał jasne pojęcie, co

to oznacza. Pewnego dnia zasnął w klasie i jeden z piłkarzy obudził go przypiekając mu stopę zapałką.

Na ogół nie można powiedzieć, żeby się bardzo różnili od studentów, których spotykałem w innych kolegiach. Z małymi wyjątkami nie byli prawdopodobnie bliżsi świętości. Zupełnie tak samo się upijali, ale więcej sobie z tego robili; mieli mniej pieniędzy do wydania i hamował ich obowiązek wracania do sypialni o oznaczonej godzinie. Dwa razy na tydzień musieli wstawać i iść na mszę i to już dla większości było ciężarem. Bardzo niewielka liczba chodziła na Mszę i przystępowała do Komunii codziennie — poza klerykami z seminarium.

Jednakże większość tych studentów wyznawała wiarę katolicką z przekonania i ze zdecydowaną choć niewyrażaną lojalnością. Trudno powiedzieć w jakiej mierze ta lojalność była wynikiem świadomej wiary, a w jakiej opierała się na przywiązaniu do swojej klasy i do swego społecznego środowiska — ale wszyscy wyraźnie uważali się za katolików. Nie można twierdzić, aby życie ich na ogół przewyższało zwykły poziom wymagań od chrześcijanina. Niektórzy z najbardziej inteligentnych zdumiewali mnie czasem poglądami dowodzącymi, że nie przeniknęli głębiej poza powierzchowną stronę katolicyzmu i nie oceniali prawdziwie jego ducha... Jeden z nich na przykład utrzymywał, że cnota pokory jest nonsensem i odbiera człowiekowi całą jego inicjatywę i żywotność. Inny znów nie wierzył w istnienie takich istot jak diabły...

Wszyscy trwali w pogodnym przeświadczeniu, że świat współczesny stanowi najwyższy punkt osiągnięty przez rozwój człowieka i nasza obecna cywilizacja pozostawia bardzo mało do życzenia. Zastanawiam się, czy wydarzenia 1943 roku i dwóch lat następnych wywołały jakąś zmianę w tych ich opiniach.

Tej zimy, kiedy wykładałem im o Anglii Langlanda, Chaucera, Shakespeare'a i Webstera, machina wojenna totalistycznych Niemiec odwróciła się, aby pożreć tę wyspę. Każdego ranka między lekcjami rzucając okiem w bibliotece na „New York Times" czytałem nagłówki mówiące o miastach porozbijanych przez bomby. Noc po nocy wielka ciemna masa Londynu wybuchała na wielkiej przestrzeni ogniem zamieniającym budynki w puste kratery i obracającym w popiół całe mile ubogich ruder. Wokół katedry św. Pawła stara City uległa zniszczeniu — w dzielnicach: Westminster, Bloomsbury, Camden Town, Mayfair, Bayswater, Paddington nie było hektara, który nie byłby poszarpany. Miasto Coventry zostało zrównane z ziemią. Bristol, Birmingham, Sheffield, Newcastle uległy wszystkie zbombardowaniu i cały kraj był pełen krwi i dymu.

Zgiełk tej straszliwej chłosty, owocu cywilizacji współczesnej,

przenikał do umysłu i uszu bardzo niewielu ludzi u św. Bonawentury. Zakonnicy pojmowali coś z tego, co się działo, ale — jeśli w ogóle mówili o tym — gubili się najczęściej w argumentach politycznych. Studenci byli o wiele bardziej zajęci filmami, piwem i dziewczynkami biegającymi po Oleanie w skarpetkach, nawet w porze, kiedy śnieg leżał na ulicach.

Zdaje mi się, że był to listopad, kiedy zebraliśmy się wszyscy, tak studenci jak i świeccy profesorowie, w De la Roche Hall i podaliśmy nasze nazwiska do ewentualnej służby wojskowej. Odbyło się to spokojnie i nieuroczyście. W tej sali nie było nawet tłoku ani nudy długiego czekania.

Podałem moje nazwisko, wiek i resztę danych i dostałem w zamian małą białą kartkę. Odbyło się to prędko. Nie zbliżyło nas też bardzo do wojny.

Wystarczało jednak dla przypominania mi, że to przyjemne, bezpieczne i ustalone życie nie będzie dla mnie trwało zawsze. Przeciwnie, może właśnie teraz, kiedy zacząłem się cieszyć moim zabezpieczeniem, zostanie mi ono odebrane i będę na powrót rzucony w sam środek przemocy, niepewności i bluźnierstwa i w jeszcze gorsze niż poprzednio kłębowisko gniewu, nienawiści i wszelkich namiętności. Byłaby to zapłata za moje własne dwadzieścia pięć lat — ta wojna była tym, na co zarobiłem dla siebie i dla świata, nie powinienem się więc skarżyć, że teraz chce i mnie zagarnąć.

2

Jeżeli mieliśmy być wszyscy wciągnięci w wir tej walki, to działo się to powoli i stopniowo. Zdziwiłem się, gdy mój brat powrócił znów na bezpieczny teren pokoju — względnego pokoju. Tej jesieni, pewnego słotnego wieczoru zjawił się w Oleanie w nowym błyszczącym Buicku, który miał podnoszony dach, długą czarną maskę i niskie podwozie, był więc dostosowany do kosztownej turystyki i cichego pędu. Był też wyposażony w mocne reflektory, a co do mego brata, nie miał na sobie munduru.

— Co słychać z twoją marynarką? — spytałem.

Okazało się, że w rezerwie marynarki nie jest tak łatwo zostać oficerem, jak przypuszczał, poza tym zaszły jakieś różnice zdań między nim a jego oficerami, tak że po jednej podróży na krążowniku do Indii Zachodnich i jakimś egzaminie, tak mój brat jak i rezerwa marynarki byli zadowoleni z zerwania tych wzajemnych stosunków.

Ja się tym nie martwiłem.

— Co masz zamiar robić — czekać, aż cię powołają?

— Chyba tak — odpowiedział.

— A tymczasem?...

— Może pojadę do Meksyku. Chciałbym tam sfotografować świątynie Majów.

Rzeczywiście, gdy pora pochłodniała, pojechał do Yucatanu, by odszukać jedno z tych miast zagubionych w dżungli i zrobić szereg kolorowych zdjęć z ponurych kamieni przepojonych krwią wylaną kiedyś na libację diabłom przez dawno zapomniane pokolenia Indian. Nerwowy niepokój nie opuścił go jednak w Meksyku ani w Yucatanie. Raczej powiększył się jeszcze w kraju tych błękitnych wulkanów.

Śnieg pojawia się wcześnie w okolicach kolegium św. Bonawentury, a kiedy spadł odmawiałem Mniejsze Godziny brewiarza chodząc po głębokich zaspach na skraju lasu aż do rzeki. Nikt tam nie zachodził i nie przeszkadzał mi w tej ciszy pod drzewami tworzącymi pomiędzy mną a niebem milczący, pierwotny kościół. W jasne dni było tam cudownie, nawet choć mróz szczypał mnie w nasady paznokci, gdy trzymałem w rękach otwarty brewiarz. Mogłem odrywać oczy od książki w tych partiach, które już umiałem na pamięć, i patrzeć na lśniące, śniegiem pokryte wzgórza, całe białe i złote, obsadzone odartymi z liści lasami i odcinające się jasną linią od oślepiająco szafirowego nieba. O, Ameryko, jakże zaczynałem kochać twój kraj! Jakie przestrzenie milczenia Bóg rozpostarł w nim dla kontemplacji! Gdyby tylko ludzie zdawali sobie sprawę, czemu powinny służyć wszyskie twoje góry i lasy!

Nadszedł Nowy Rok 1941. W. tym styczniu przypadały moje dwudzieste szóste urodziny. Miałem zacząć dwudziesty siódmy, najważniejszy rok mojego życia.

Już w lutym, a może nawet wcześniej, przyszła mi myśl, że w Wielkim Tygodniu i na Wielkanoc mógłbym odprawiać rekolekcje w jakimś klasztorze. Ale gdzie? Pierwszym miejscem, jakie mi przyszło do głowy, było opactwo trapistów w Kentucky, o którym opowiadał mi Dan Walsh. A gdy tylko o nim pomyślałem, pojąłem, że to jedyny słuszny wybór. Właśnie tam trzeba mi było się udać. W ostatnich miesiącach coś jakby otworzyło się we mnie, coś, co domagało się co najmniej tygodnia tego milczenia, tego surowego życia, tych wspólnych modlitw z mnichami na ich zimnym chórze.

I serce rosło we mnie z oczekiwania i szczęścia.

Tymczasem nagle, przy zbliżającym się poście, zacząłem pisać wiersze. Nie mogę oznaczyć szczególnej przyczyny pojawienia

się tych pomysłów, które zaczęły mnie nawiedzać ze wszystkich stron. Czytałem w tym czasie hiszpańskiego poetę, Garcia Lorkę, którego ton poetycki wzbudzał moją najżywszą sympatię — ale samo to nie tłumaczyło tego przypływu poetyckiego impulsu. W pierwszych tygodniach Wielkiego Postu, powzięte postanowienie ograniczenia się w jedzeniu — co nie było czymś nadzwyczajnym, ale jednak wypełniało normy kościelne dla każdego chrześcijanina bez uciekania się do dyspenzy, do której nie byłem żadną miarą uprawniony — zamiast krępowac mój umysł, przeciwnie, wyzwoliło go i zdawało się rozwiązywać mi język.

Czasem przez kilka dni z rzędu pisałem codziennie po jednym wierszu. Nie wszystkie były dobre, ale niektóre z nich były lepsze niż wszystko, co napisałem poprzednio. Toteż odrzuciłem z nich nie więcej niż tuzin. A posławszy resztę do różnych pism, doczekałem się w końcu, że kilka z nich zostało przyjętych.

Przed początkiem marca napisałem do trapistów z Gethsemani zapytując, czy mógłbym tam przyjechać odprawić rekolekcje w Wielkim Tygodniu. Ledwo otrzymałem od nich odpowiedź, że bardzo chętnie mnie przyjmą, nadszedł inny list.

Było to pismo z wojskowego biura poborowego oznajmiające, że mój numer został już powołany do służby w armii.

Byłem zdziwiony. Zapomniałem już o moim zgłoszeniu, a raczej obliczyłem sobie, że mogę zostać powołany dopiero po Wielkanocy. Mimo to zastanowiłem się już nad moim ustosunkowaniem się do wojny i w sumieniu rozstrzygnąłem, co mi trzeba zrobić. Wypisałem więc w spokoju ducha odpowiedź na przysłany mi kwestionariusz i nie oczekiwałem, aby w moim wypadku mogło to coś radykalnie zmienić.

Mniej więcej osiem lat temu staliśmy wszyscy pod sztandarem w hali sportowej w Columbii i podczas gdy Czerwoni krzyczeli i tupali w platformę, zobowiązaliśmy się wszyscy, że nie będziemy nigdy walczyć w żadnej wojnie. Teraz Ameryka gotowała się do udziału w wojnie jako sprzymierzeniec krajów napadniętych przez Nazich.

W międzyczasie rozwinęło się jednak u mnie sumienie. Jeżeli przedtem potępiałem wojnę, to bardziej na podstawie uczuciowej niż jakiejkolwiek innej. I to potępienie każdej wojny, bez względu na warunki, było też z wielu względów dosyć głupie. Z drugiej strony nie miałem też chęci przerzucania się z jednej uczuciowej ostateczności w drugą. Tym razem uważałem, że powinienem wyjaśnić sobie moje stanowisko z punktu widzenia moralnego obowiązku.

Ażeby wyrazić to mniej abstrakcyjnie i mniej górnie: Bóg żądał ode mnie, abym w świetle i w łasce, których mi udzielił, zaznaczył, jakie jest moje stanowisko wobec działań rządów, armii i państw w tym świecie wijącym się w bólach swojej własnej złości. Nie żądał ode mnie osądzania wszystkich narodów ziemi, ani wykrycia wszystkich moralnych i politycznych motywów ukrywających się poza ich działalnością. Nie wymagał, żebym wydawał określony wyrok osądzający niewinność czy winę wszystkich wplątanych w wojnę. Żądał jedynie, abym jako osoba, jako członek Jego mistycznego Ciała dokonał pewnego wyboru, który byłby aktem miłości dla Jego prawdy, Jego dobroci, Jego miłości dla nas i Jego Ewangelii. Domagał się, abym uczynił to, co według mego najgłębszego przekonania zrobiłby na moim miejscu Chrystus.

Wojna, żeby być sprawiedliwą, musi być wojną obronną. Wojna agresywna nie jest nigdy sprawiedliwa. Jeśli Ameryka przystąpiłaby teraz do wojny, czy byłaby to z jej strony agresja? Przypuszczam, że rozcinając włos na czworo, można by znaleźć argumenty potwierdzające taką tezę. Ale ja osobiście nie mogłem zapatrywać się na to inaczej, jak tylko na uprawnioną samoobronę. Do jakiego stopnia uprawnioną? Żeby na to pytanie odpowiedzieć, musiałbym być jednocześnie teologiem moralnym, dyplomatą, historykiem, politykiem, a może nawet i jasnowidzem. I nawet wtedy mógłbym dać tylko przybliżoną do prawdy odpowiedź. Jeżeli więc były tak prawdopodobne dowody, że rzeczywiście broniliśmy naszego kraju, to samo już — jeżeli chodziło o mnie — rozstrzygało całe zagadnienie.

Bardziej wątpliwa wydawała mi się natychmiastowa konieczność tego kroku. Czy rzeczywiście musieliśmy już przystąpić do wojny? Mnóstwo ludzi zadawało sobie to pytanie i trwały o to gorące spory między niektórymi zakonnikami u św. Bonawentury. O ile mogłem pojąć, żadna prywatna jednostka nie była w stanie na to odpowiedzieć — a sytuacja stawała się na tyle poważna, że trzeba było spuścić się już na rząd i na jego decyzje. Oni tam w Washingtonie przypuszczalnie lepiej niż my wiedzieli, co się dzieje, i jeżeli w tak niejasnym i tak niebezpiecznym położeniu osądzili, że wojna staje się konieczna, cóż my mieliśmy do zrobienia? Jeżeli powołają nas do armii, nie mogłem absolutnie odmówić im posłuszeństwa.

Ostatnią i najbardziej zasadniczą wątpliwością wobec wojny była etyczność używanej w niej dzisiaj broni: bombardowanie miast otwartych, to masowe mordowanie ludności cywilnej... Moim zdaniem nie można było nie uważać metod stosowanych

w współczesnej wojnie za wysoce nieetyczne. Obrona własna jest rzeczą dobrą, a wojna konieczna jest dozwolona, ale trudno zapatrywać się na metody dopuszczające masowe barbarzyństwo i na bezlitosne mordowanie bez żadnego rozróżnienia właściwie zupełnie bezbronnej ludności cywilnej inaczej jak na grzechy śmiertelne. Był to najtrudniejszy problem do rozstrzygnięcia.

Ale na szczęście prawo ochotniczej służby zostało tak sformułowane, że nie potrzebowałem tej kwestii rozstrzygać. Zawierało bowiem klauzulę dla tych, którzy chcieli pomagać krajowi nie zabijając nikogo. Jak mówię, nie mogłem być pewny, o ile te klauzule będą w praktyce zachowywane, ale na papierze wyglądały zachęcająco, mogłem więc tylko z nich skorzystać.

Toteż wysłałem moje zgłoszenie jako niekombatant — to znaczy, że chciałem wstąpić do armii, aby służyć w niej w oddziałach sanitarnych jako zbierający rannych, albo szpitalny sanitariusz, albo w jakiejkolwiek podobnej robocie, bylebym tylko nie musiał rzucać bomb na miasta otwarte i strzelać do ludzi.

Mimo wszystko Chrystus rzekł: „Cokolwiek uczyniliście najmniejszemu z moich braci, mnie uczyniliście". Wiem, że w duchu Kościoła nie stosuje się tego dosłownie do wojny, a raczej, że wojnę uważa się za bolesną, lecz potrzebną społeczną operację chirurgiczną, w której zabija się wroga nie z nienawiści, lecz dla powszechnego dobra. To wszystko jest bardzo piękne w teorii. Ale w moim pojęciu, skoro rząd chciał dać ludziom sposobność do służenia w armii bez zabijania innych, mogłem ominąć cały ten problem i pójść drogą, która mi się wydawała dużo lepsza.

W ten sposób może będę mógł nawet przemienić zasadnicze zło w obfite źródło dobra. W oddziałach sanitarnych — o ile mnie do nich przydzielą — będę podlegał niebezpieczeństwom grożącym wszystkim innym żołnierzom, a równocześnie będę mógł im pomagać, spełniać uczynki miłosierdzia i przezwyciężać zło dobrem. Będę w stanie zaczynić tę masę ludzkiej nędzy miłością i miłosierdziem Chrystusowym i ta gorzka, brzydka, brudna sprawa wojny może się stać sposobnością do mego własnego uświęcenia i do dobra innych ludzi.

Gdy odsunąłem na bok nierozwiązalny właściwie problem współdziałania w wojnie, ta decyzja wydała mi się tym, co sam Chrystus byłby zrobił i co chciał, żebym i ja uczynił.

Podałem wszystkie moje powody, zacytowałem świętego Tomasza dla zbudowania komisji poborowej, zalegalizowałem to podanie u notariusza, zapieczętowałem je, włożyłem do koperty i wrzuciłem do otwartej paszczy skrzynki w urzędzie pocztowym w Oleanie.

Kiedy się to już stało, wyszedłem na zaśnieżoną ulicę i przedziwne poczucie spokoju wypełniło moje serce.

Było późne, zimne popołudnie. Zamarznięte zwały śniegu leżały w rynsztokach wzdłuż odmiecionych chodników naprzeciwko niskich, jednopiętrowych budynków na State Street. Bob O'Brien, instalator naszego domu w Oleanie, mieszkający stale w Alleghany, który naprawiał czasem psujące się rury w naszym *cottage'u*, przejeżdżał swoim samochodem i przystanął, żeby mnie podwieźć.

Był to krzepki, jowialny ojciec rodziny, który miał kilku synów służących do mszy w kościele św. Bonawentury w Alleghany, i gdyśmy wyjechali z miasta na otwartą drogę, rozmawiał ze mną o zwykłych, spokojnych rzeczach.

Pola rozpościerały się przed nami. Zachodzące słońce błyszczało jaskrawo jak krew na szczytach wzgórz, ale w dolinach i w zagłębieniach śnieg był błękitny i w cieniu nawet siny. Na lewo od drogi maszt radiowej stacji odcinał się od czystego nieba, a daleko przed nami wznosiły się budynki kolegium z czerwonej cegły, tworzące jakąś imitację Włoch na dnie tej aluwialnej doliny. Za nimi na zboczu wzgórza widać było koło wysokiego wiaduktu kolejowego jeszcze czerwieńsze zabudowania klasztoru św. Elżbiety.

Mój wzrok ogarniał to wszystko. I po raz pierwszy w życiu zdałem sobie sprawę, że już nie dbam o to, czy zachowam moje miejsce w tych ramach czy też je stracę — czy zostanę tu, czy też pójdę do wojska. Byłem w rękach Tego, który kochał mnie bardziej, niż ja sam mógłbym siebie kiedykolwiek miłować — i serce moje przepełniał pokój.

Był to pokój, który nie zależał od domów, posad, miejsc, czy czasów, od żadnych warunków zewnętrznych. Pokój, którego nie mógł mi dać czas ani zdobycie żadnego materialnego położenia — pokój, którego nie był w stanie dać świat.

Tygodnie mijały — napisałem jeszcze więcej wierszy, nadal pościłem, zachowując przepisy tego okresu. Modliłem się przy tym, żeby Bóg dał mi poznać Swoją wolę, a dla siebie prosiłem tylko o jedno: żebym — o ile Mu to będzie miłe — przed wstąpieniem do wojska mógł przynajmniej odprawić rekolekcje u trapistów.

Jednakże następną wiadomością z komisji poborowej było wezwanie, żebym stawił się na badanie lekarskie u doktorów w Oleanie.

Nie byłem przygotowany na taki rozwój wypadków i z początku wziąłem to za oznakę, że moja prośba o zaciągnięcie się jako niekombatant została po prostu pominięta. Zostawały mi jeszcze trzy

dni do tego badania, uzyskałem więc pozwolenie na wyjazd do New Yorku. Myślałem, że będę mógł zajść do tej komisji poborowej i porozmawiać z nimi, ale to okazało się niemożliwe. W każdym razie nie było potrzebne.

Tak więc ten *week-end* przemienił się w święto spotkania z przyjaciółmi. Widziałem Laxa, który pracował teraz w piśmie „New Yorker" i miał własne biurko w jednym z zakątków redakcji, przy którym pisał listy dla ułaskawienia czytelników skarżących się na humor lub na jego brak na łamach pisma. Potem pojechaliśmy do Long Beach i odwiedziliśmy Seymoura. Wreszcie Seymour, Lax i ja wsiedliśmy do samochodu i udaliśmy się do Port Washington, aby zobaczyć się z Gibneyem.

Następnego dnia przypadała uroczystość św. Patryka i zgromadzone orkiestry wszystkich chłopców i dziewcząt z Brooklynu, którzy nigdy nie mieli muzycznego słuchu, zebrały się pod oknami redakcji „New Yorker" i pod Gotham Book Mart. A ja, Anglik przystrojony w godło zielonej koniczyny, które kupiłem od jakiegoś Żyda, chodziłem także po mieście mieszając się z tłumem i tworząc w myśli wiersz, zatytułowany „Kwiecień", chociaż to był marzec. Był to fantastyczny poemat, o lampartach, oszczepach i światłach przedzierających się przez drzewa jak strzały. Były tam też słowa: „Głosiki rzek się zmieniają". Układałem go sobie w światłach i cieniach między piątą a szóstą Avenue, a potem napisałem na maszynie Laxa w redakcji „New Yorker" i pokazałem Markowi van Doren na stacji kolei podziemnej.

Mark powiedział o oznace, którą miałem na sobie:

— Jest to najbardziej zielona koniczyna, jaką kiedykolwiek widziałem.

To był naprawdę piękny dzień św. Patryka. Tego wieczoru wsiadłem do pociągu idącego do Oleanu, a skoro, jak sądziłem, miałem wkrótce iść do wojska, zafundowałem sobie spanie w wakonie pullmanowskim. Poza mną jedyną pasażerką była poważna zakonnica franciszkanka, która, jak się okazało, jechała do klasztoru św. Elżbiety. Wysiedliśmy więc razem w Oleanie i wzięliśmy wspólnie taksówkę do Alleghany.

W poniedziałek udałem się na badanie lekarskie mojej zdolności do służby wojskowej. Przybyłem pierwszy. Wszedłem starymi schodami na najwyższe piętro ratusza w Oleanie. Spróbowałem nacisnąć klamkę od pokoju badań lekarskich i drzwi się otworzyły. Wszedłem do pustego pokoju. Serce wypełniał mi jeszcze pokój przyjętej Komunii świętej.

Wkrótce zjawił się pierwszy z lekarzy.

— Przyszedł pan wcześnie — rzekł zdejmując płaszcz i kapelusz.

— Możemy zacząć — powiedział — tamci zaraz przyjdą.

Rozebrałem się więc, a on przyłożył mi słuchawki do piersi, potem pobrał trochę krwi z ramienia i włożył probówkę z nią do łaźni wodnej, ażeby zachowała się nieskrzepnięta i ciepła do próby Wassermana. Tymczasem weszli inni — dwaj doktorzy robiący te badania i młodzi, chudzi chłopcy ze wsi, którzy mieli być badani.

— Teraz — odezwał się mój lekarz — obejrzymy pańskie zęby.

Otworzyłem więc usta.

— No — rzekł lekarz — wyjęto panu już bardzo wiele zębów.

I zaczął je rachować.

Właśnie wtedy wszedł kierownik komisji. Mój doktor wstał i podszedł do niego. Słyszałem jak mówił.

— Czy kończyć to badanie? Nie widzę wielkiej racji prowadzenia go dalej.

Naczelny lekarz podszedł i spojrzał mi w usta.

— Och — rzekł — w każdym razie nich pan go przebada do końca.

Posadził mnie więc i osobiście badał moje odruchy i tak dalej. Kiedy się to skończyło i miałem ubrać się z powrotem, zapytałem:

— Co za wynik, panie doktorze?

— Proszę iść do domu — nie ma pan dostatecznej ilości zębów.

I znów wyszedłem na ośnieżoną ulicę.

Więc jednak nie chcieli mnie przyjąć do armii, nawet na sanitariusza. Ulica była cicha, wypełniona pokojem. Przypomniałem sobie, że to był dzień św. Józefa.

(c. d. n.)

Thomas Merton
tłum. Maria Morstin-Górska

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

PAPIEŻ I SOBÓR W OCZACH MAJSTRÓW

Mamy tu na myśli amerykańskich majstrów prasowych. Specjalną wśród nich pozycję zajmuje, jak wiadomo, ekipa tygodnika „Time". Ten magazyn o milionowych nakładach i światowym zasięgu potrafi zajmować się poważnymi tematami, a jednocześnie mieć olbrzymi sukces komercjalny dzięki specjalnej metodzie. „Autorzy „Time'u" nie podpisują swoich artykułów, bo nie są one ich dziełem; reporterzy i sprawozdawcy (jest ich armia) dają półfabrykaty, a zespół redakcyjny póty kreśli i pisze na nowo, aż ostateczny produkt osiągnie błyskotliwość i rozmach time'owskiego stylu". („Znak", nr 36). Czego specom z USA na pewno nie można odmówić, to wrażliwości na „zamówienie społeczne" rzesz czytelniczych. W swym numerze noworocznym 1963 tygodnik ten uznał papieża Jana XXIII „człowiekiem roku" i poświęcił mu cover-story, którą tu na odpowiedzialność „Time'u" zamieszczamy. „Time" nie reprezentuje oczywiście opinii katolickiej, jego podejście do zagadnień religijnych może budzić szereg zastrzeżeń. Przy całym swoim, może nieco szokującym „amerykanizmie" jest to jednak publikacja bardzo znamienna dla nastrojów światowych.

CZŁOWIEK ROKU

„W roku Pańskim 1962 byliśmy świadkami amerykańskiej „polityki mocnej ręki", rosyjskich lotów kosmicznych i unii europejskiej. Pełne napięcia, nie pozbawione nadziei, te właśnie wydarzenia były w centrum rozmów i bieżącej historii. Ale historia jest dalekowzroczna i bardzo możliwe, że za najbardziej brzemienny w skutki fakt 1962 roku uzna spotkanie, które miało miejsce w najsłynniejszym kościele świata, a od lat przygotowywało się w ludzkich sercach i umysłach.

Ten fakt, to początek rewolucji w chrześcijaństwie — największej liczebnie religii świata — a jest on dziełem „człowieka roku", papieża

Jana XXIII, który zwołując sobór powszechny nazwany Drugim Watykańskim, wprawił w ruch idee i siły zdolne wpływać nie tylko na katolików, nie tylko na chrześcijan, ale na całą bezustannie wzrastającą ludzkość — i to wtedy, gdy już od dawna zdezaktualizują się wypadki na Kubie i na granicy indyjskiej.

W ciągu dwu tysięcy lat historii chrześcijaństwa było zaledwie dwadzieścia soborów — sam już fakt zwołania „Drugiego Watykańskiego" dla odnowy Kościoła stanowi najdonioślejszy z indywidualnych czynów ubiegłego roku. Lecz rewolucje w chrześcijaństwie zdarzają się jeszcze rzadziej (Reformacja miała miejsce przed czterystu laty), a celem historycznego kroku Jana XXIII jest nie co innego, jak dać chrześcijaństwu „nowe Zielone Święta": nowego ducha. Nie tylko przybliżyć macierzysty Kościół chrześcijaństwa do współczesnego świata, lecz zakończyć rozłam, jaki od czterech stuleci marnotrawi chrześcijańską „dobrą nowinę".

„Skutki Soboru mogą być głębsze niż cokolwiek od czasów Marcina Lutra", twierdzi dr Carroll L. Schuster z Los Angeles, członek zarządu Kościoła Prezbiteriańskiego. A profesor historii kościoła na uniwersytecie bostońskim, Edwin Booth, metodysta, jest pod tak silnym wrażeniem inicjatywy papieża Jana, że nazywa go „jednym z prawdziwie wielkich papieży w dziejach rzymskiego katolicyzmu".

Na własną rękę wszczynając rewolucję, której rozmach i wzniosły cel zaćmił świeckie wydarzenia roku, papież Jan tworzy historię w innym wymiarze, niż najbardziej dramatyczne sensacje... Nawet w skali tak doniosłych wypadków, ów zwrotny punkt, jaki chrześcijaństwo osiągnęło w 1962 roku, zdobył sobie już trwałe miejsce w historii — „mistrzyni życia", na którą papież Jan nieraz się powołuje. Inicjując reformę, której ostatecznym rezultatem ma być Kościół Katolicki *sine macula et ruga* (bez plamy i skazy), Jan przystąpił do adaptacji całego życia i oblicza swojego Kościoła do rewolucyjnych przemian dzisiejszego świata w dziedzinie wiedzy, ekonomii, moralności i polityki. Krótko mówiąc Kościół ma stać się bardziej „katolicki" a mniej „rzymski". Wyciągając przyjaźnie rękę do niekatolików — których nazywa odłączonymi braćmi — papież ukazał, że mury rozdzielające chrześcijan nie sięgają aż do nieba i zrobił pierwszy krok ku odległemu i trudnemu celowi: jedności chrześcijańskiej.

W konsekwencji Jan jest najpopularniejszym papieżem czasów nowożytnych — a może wszystkich czasów. Stojąc na czele instytucji tak wysoce zorganizowanej, że ktoś ją nazwał „*U. S. Steel* kościołów", objawił tyle ciepła, prostoty, uroku, że zdobył serca zarówno katolików, jak protestantów i niechrześcijan. „Protestanccy chrześcijanie uważają, że mają teraz najlepszego papieża od stuleci", stwierdza katolicki teolog niemiecki Herbert Vorgrimler. Podczas niedawnej choroby papieża fala obawy i troski obiegła cały świat. „Jeśli za kogo w świecie powinniśmy

się dziś modlić, mówi protestancki teolog Paul Tillich, to za papieża Jana. W tym człowieku mieszka prawdziwa dobroć."

Jan XXIII to nie tylko człowiek promieniujący ludzkimi zaletami, lecz przenikliwy sędzia nadziei i potrzeb ludzkości. Gdy w r. 1958 — mając blisko siedemdziesiąt siedem lat — objął tron Piotrowy, panowała opinia, że zaledwie zdąży „zagrzać tam miejsce", będzie „papieżem przejściowym". Lecz właśnie może wiek dopomógł mu wznieść się ponad szczegóły administracyjne oraz partykularne interesy papiestwa i zwrócić się do całego świata jako jego „pasterz uniwersalny". Inaczej niż jego poprzednik, uczony i niezbyt przystępny Pius XII, Jan obejmuje swoim zainteresowaniem i troską nie tylko katolicką owczarnię, ale powszechne i fundamentalne sprawy doli ludzkiej we współczesnym świecie.

Spójrzmy choćby na jeden tydzień grudnia: w ciągu paru pracowitych dni zabłysły te walory papieża, które każą mu ponad wszystkie uroczyste tytuły przekładać proste określenie *servus servorum Dei* — sługa sług Bożych. W orędziu Bożonarodzeniowym wyraził radość z zakończenia kryzysu kubańskiego (wspomniał przy tym, że jego wezwanie do pokoju w owym krytycznym momencie „nie było rzucone na wiatr") i znów apelował o chrześcijańską jedność i o pokój — „ze wszystkich dóbr ziemskich dobro najcenniejsze i najbardziej pożądane". Potem przemówił do pięćdziesięciu ambasadorów przy Stolicy Świętej. „Kościół, powiedział, cieszy się z wzrastającego panowania człowieka nad siłami natury, cieszy się z całego obecnego i przyszłego postępu, który pomaga ludziom lepiej pojąć nieskończony majestat Stwórcy." Wzywał także do poparcia instytucji międzynarodowych, takich jak ONZ, i zachęcał, by narody podejmowały „szlachetne współzawodnictwo" w eksploracji przestrzeni kosmicznej oraz w rozwiązywaniu problemów ekonomicznych i społecznych.

W dzień Bożego Narodzenia po raz pierwszy od czasu swojej choroby opuścił Watykan i odwiedził szpital dziecięcy Bambino Gesù na pobliskim wzgórzu Gianicolo. Spędził tam 40 minut przechodząc przez wszystkie oddziały i osobiście rozmawiając z każdym prawie dzieckiem. Wspominał i o swojej chorobie: „Widzicie, że doskonale się miewam. No, do zawodów sportowych jeszcze się może nie nadaję, ale czuję się dobrze." Niemniej w Rzymie trwa obawa, że daleko mu jeszcze do pełnego zdrowia, a Jan sam w ostatnich tygodniach nieraz mówił o możliwości rychłej swej śmierci. W ubiegłym tygodniu powiedział do grupy kardynałów. „Nasze skromne życie, jak życie każdego, jest w rękach Boga."

BURZA U ŚW. PIOTRA

Czy krócej czy dłużej potrwa to pokorne życie — świat nie potrafi już zignorować ani zapomnieć tych sił, które papież Jan rozpętał. Do-

niosłość zwołanego przez niego Soboru jest już oczywista. Objawiając obecność głęboko zakorzenionego w katolicyzmie nowego ducha, który woła o zmianę i odmłodzenie, Sobór wstrząsnął poglądem protestantów na Kościół Katolicki jako na system monolityczny i absolutny. Był także milczącym uznaniem przez Kościół Katolicki — po raz pierwszy — że ci, którzy opuścili go w przeszłości, mogli byli mieć dobre motywy. „Nawet najbardziej zdecydowanych antagonistów czy ateistów cieszył widok tego myślącego zgromadzenia wypowiadającego rozumne poglądy", wyraził się pewien naukowiec z Harvardu.

„Watykański II" to pierwszy sobór nie zwołany ani dla zwalczania herezji, ani ogłaszania nowych dogmatów ani uzbrajania kościoła przeciw wrogim siłom. Gdy biskupi przybyli do Rzymu na obrady, papież Jan zachęcił ich do „świętej wolności własnego zdania". Ojcowie soboru, dotąd przeświadczeni, że Rzym jest jedynym źródłem władzy i autorytetu w katolickim świecie, zebrawszy się razem po raz pierwszy w życiu, odkryli, że to oni, a nie „Rzym" przewodzą Kościołowi.

Rzym przemówił. W obronie doktryn zaatakowanych w XVI wieku przez Reformację Kościół Katolicki często przesadnie akcentował różnice dzielące go od protestantyzmu; wzrastał jego dogmatyzm nawet w sprawach, które przed Reformacją stanowiły otwarty teren dyskusji. Dzisiejszy Wiek Atomowy zastał Kościół u szczytu chyba jego dziejowej potęgi, jeśli chodzi o liczebność, wpływ i prestiż — a jednak zbyt często zaplątany w stare walki przeciw protestantyzmowi i „modernizmowi". Odpowiedzialność za tę negatywną postawę ponoszą głównie członkowie Kurii Rzymskiej, centralnego organu administracyjnego Kościoła Katolickiego. W większości Włosi, starzy i całkowicie wyizolowani ze współczesnego świata, dysponowali oni potężnym wpływem i kontrolą nie tylko nad katolickim światem, ale nad samym papieżem. Zwykle zadowalał ich całkowicie *status quo* w Kościele i odnosili się bardzo wrogo do wszelkich prób reformatorskich.

To ciężkie, powolne, ultrakonserwatywne ciało nadzoruje wszystkie seminaria uczące młodych księży, całą aktywność misyjną Kościoła oraz całe kanoniczne i liturgiczne prawodawstwo. Przez Św. Oficjum, z konserwatystą kard. Alfredo Ottavianim na czele, kuria często utrudniała życie katolickim intelektualistom, czasem zakazując im publikowania swoich prac, z tym, że nie wolno im było także ujawniać zakazu. *Roma locuta est, causa finita est,* taka była tradycyjna zasada kurii w sprawach światowego katolicyzmu. Rzym przemówił, sprawa załatwiona.

Dziś stało się jasne, że bynajmniej nie załatwiona. Katoliccy uczeni zagłębili się w studia biblistyczne — nieraz przechodząc do porządku nad obiekcjami Świętego Oficjum — co daje im nowy wgląd w naturę i formę objawienia oraz przynosi współpracę z uczonymi protestanckimi. Niektórzy bibliści, sondujący głębie Pisma św. narzędziami współczesnej

krytyki naukowej, skłonni są kwestionować pewne tradycyjne wyobrażenia. Nowe pokolenie myślicieli katolickich, zwłaszcza w Europie, w nowy sposób podchodzi do teologii a także — wymieńmy tu przede wszystkim zmarłego paleontologa Pierre Teilharda de Chardin — dostrzega nowe aspekty nauk przyrodniczych. W tym jest geniusz papieża Jana XXIII, że wyczuł moment dojrzały do wewnętrznej odnowy Kościoła i otworzył do niej drogę.

Prawdziwym wyczynem i sztuką było samo uruchomienie Soboru Watykańskiego. Wedle watykańskiej anegdoty jeden z członków kurii powiedział papieżowi: „Nie zdążymy w żaden sposób przygotować soboru na 1963 r." „Doskonale — odpowiedział Jan — odbędzie się więc w sześćdziesiątym drugim."

Gdy kardynałowie kurialni ostatecznie doszli do przekonania, że papież na serio chce soboru, obsadzili komisje przygotowawcze ludźmi kurii i zdecydowali, że łacina ma być jedynym językiem soboru, bez jednoczesnych przekładów — co faktycznie odsunęło od głosu biskupów niemocnych w łacinie. W zaproponowanych do dyskusji 69 schematach (zredukowanych potem do 20) dali wyraz własnym konserwatywnym skłonnościom teologicznym, często ignorując sugestie nadesłane na żądanie papieża przez biskupów całego świata.

Papież Jan pozwolił Kurii działać jak się jej podobało. Wyjaśnił kardynałowi Ryszardowi Cushingowi z Bostonu: *Sono nel sacco qui*. Lecz gdy ojcowie soborowi zjechali się do Rzymu, zaczęli otrzymywać dyskretne telefony od monsignore Lorisa Capovilla, prywatnego sekretarza papieskiego, z których mogli się zorientować, że papież nie solidaryzuje się w pełni z kurią. Postępowi pośród biskupów trafnie wywnioskowali, że papież Jan XXIII pragnie szeroko zakrojonej reformy, ale na razie nie doceniali jeszcze swej własnej siły. Stopniowo, podniesieni na duchu świadomością, że świat na nich patrzy, nabrali odwagi. „Usłyszeliśmy śmiało wypowiedziane publicznie to, co sami od dawna prywatnie myśleliśmy", wyraził się jeden z biskupów USA. A brytyjski arcybiskup T. D. Roberts skarżył się, że kard. Ernesto Rufini, konserwatysta, „wstaje u św. Piotra i oznajmia, że oblubienica Chrystusa, Kościół, jest już bez zmarszczki i skazy — a ja mówię, że dotąd jeszcze cierpi na opuchliznę, tam gdzie jej być nie powinno."

Przeciw starym pojęciom. Pierwsza sesja Soboru przedyskutowała pięć tematów — od jedności Kościoła po sprawy radia i prasy — ale kluczowe walki stoczono wokół trzech schematów czyli propozycji:

Forma kultu. Większością 1922 przeciw 11 głosom ojcowie soboru zaaprobowali reformy liturgiczne, które między innymi upoważniają lokalnych biskupów do samodzielnej decyzji, czy pewne części mszy mówione będą w języku krajowym. Uchwała sięgająca głębiej niż sprawy

ceremoniału; to trochę tak jakby Departament Stanu US pozwolił ambasadom prowadzić politykę zagraniczną. Historyczna domena Kurii — prawo zmieniania liturgii — przechodzi teraz w pewnym stopniu na konferencje biskupów w obrębie państw, języków lub kontynentów. Rozpoczęta w ten sposób decentralizacja musi się ostatecznie rozciągnąć i na takie dziedziny jak misje i nadzór seminariów. Arcybiskup Atlanty Paul Hallinan nazwał tę zmianę kierunku „przegłosowaniem starych pojęć. Pierwszy punkt utoruje drogę całej reszcie.”

Źródła Objawienia. Decydująca była debata o „Źródłach Objawienia”, schemacie przygotowanym przez kard. Ottavianiego, bezkompromisowo podkreślającym rozdział między dwoma źródłami uznawanymi przez Kościół Katolicki: Pismem św. i tradycją. Protestanci uznają tylko jedno źródło: Pismo św. Postępowi ojcowie soboru, nie widząc celu w pogłębianiu różnic katolicko-protestanckich, chcieli przedstawić Pismo i Tradycję jako dwa ramiona tej samej rzeki. Przez blisko dwa tygodnie szalała dyskusja. Ostatecznie 1368 ojców soboru głosowało za odłożeniem *ad acta* dokumentu Ottavianiego — ale nie była to wymagana większość dwóch trzecich głosów. Papież Jan, śledzący obrady przez bezpośrednie połączenie telewizyjne w swoich apartamentach przeciął sprawę decyzją, że nie ma sensu dyskutować dalej nad dokumentem, który tak wielu biskupów dezaprobuje. Odesłał schemat do ponownego opracowania przez nową komisję, pod wspólnym przewodnictwem kard. Ottavianiego i kard. Augustyna Bea, jezuity, głowy nawoutworzonego Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan, przywódcy postępowego skrzydła Soboru. Oto komentarz ks. Gregory Bauma, Kanadyjczyka, doradcy teologicznego Soboru: „Ten dzień przejdzie do historii jako koniec kontrreformacji”. Papież powiedział: „Teraz zaczyna się mój Sobór.”

Istota Kościoła. Gdy przyszedł czas na dyskusję nad schematem kard. Ottavianiego o istocie kościoła, skrzydło postępowe było już gotowe. Ottaviani próbował zakończyć pierwszą sesję pobożną debatą o Pannie Maryi, ale sobór zdecydował raczej dociskać sprawę istoty Kościoła przed przerwą w obradach. Celem zwolenników reform było wprowadzić do protokułu wszelkie obiekcje jako zespół wskazówek przy ponownym opracowywaniu schematu w czasie przerwy soborowej. Znalazło się wiele zarzutów w stosunku do schematu Ottavianiego, w sposób najbardziej tradycyjny opisującego monarchiczną strukturę kościoła. Emil Józef de Smedt, biskup Bruges w Belgii tak się wypowiedział: „Czyż nie trzeba tego schematu oczyścić z jego triumfalizmu, klerykalizmu i legalizmu? Ta elementarna sylogistyka nie jest godna Matki Kościoła.” Gdy usiadł, otrzymał najbardziej grzmiące oklaski, jakie słyszano na Soborze. Na końcu sesji dokument odesłano do ponownego opracowania, otwierając tym drogę dla bardziej tolerancyjnych katolickich pozycji w dziedzi-

nie stosunków Kościół-państwo, wolności religijnej oraz rozszerzenia roli świeckich w Kościele.

W ciągu obrad konserwatyści i ich poplecznicy nieustannie próbowali torpedować „nowego ducha" objawiającego się w przybyłych z całego świata biskupach. Doradca św. Oficjum, Antonio Piolanti, *rector magnificus* Uniwersytetu Lateraneńskiego ostrzegał, że „teologowie racjonalistyczni kręcą się po Rzymie i uwodzą prostodusznych biskupów zagranicznych." W stadium przygotowawczym kard. Ottaviani odrzucił wszelką pomoc ze strony Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan, a jeden z jego pomocników wyraził się: „Nie potrzebujemy was: jesteśmy waszymi sędziami." Prawicowa prasa rzymska wtórowała, atakując wielokrotnie kierownictwo Soboru.

Niemniej na końcu sesji Soborowej papież Jan był najoczywiściej zadowolony; sobór, powiedział, umożliwił mu „wsłuchanie się w głosy całego katolickiego świata". By upewnić się, że następna sesja potoczy się prędzej, mianował nowy sekretariat, pod przewodnictwem kard. Amleto Cicognaniego, dla kontynuowania prac soborowych aż do nowego spotkania ojców w dn. 8 września. Zlecił, by wszyscy biskupi otrzymywali podczas przerwy wszelkie nowe propozycje i w pewnej mierze kontynuowali sobór pocztą. Jeśli chodzi o różnice zdań ujawnionych przez Sobór, Jan XXIII nie zaniepokojony nimi wcale, wyraził się: „Nie jesteśmy braciszkami śpiewającymi chórem."

PAPIEŻ JAN: ISTOTA INTUICYJNA

Choć papież Jan sprawił szczęśliwą niespodziankę zarówno Kościołowi Katolickiemu jak i światu, w jego życiu nie brakło znaków jasno wskazujących na kierunek jego rozwoju. Jest on naturą intuicyjną, zdolną przeniknąć do sedna rzeczy bez uciekania się do okrężnej drogi głębokich umysłów o skłonnościach dyskursywnych. Rytm przyrody na wsi w Sotto il Monte ukształtował go w dzieciństwie na całe życie. Zapytany przez paru biskupów, co chciałby zrobić po soborze, odpowiedział: „Jeden dzień przepracować na roli z moimi braćmi." Ani intelektualista, ani wysoko wykwalifikowany teolog, myśli nie abstrakcyjnie ale w kategoriach podstawowych doświadczeń ludzkich. W swej urozmaiconej i nieszablonowej karierze wchłaniał i syntetyzował te doświadczenia w niezwykłym stopniu.

Inaczej niż większość papieży, Angelo Giuseppe Roncalli spędził większą część życia z dala od zacieśniających wpływów Rzymu. Nauczył się szanować i zyskiwać szacunek ludzi różnych wierzeń. Jako młody ksiądz przez rok wykładał patrologię w Papieskim Seminarium Lateraneńskim, lecz został przeniesiony, bo *Romani* nie uważali go za całkowicie bezpiecznego — wysuwał tak straszne pomysły, jak że małżeństwa mieszane

mogłyby być w pewnych warunkach dopuszczalne. Wegetował jako kopista w Kongregacji Orientalnej, póki Stolica Święta nie odkryła, że potrzebuje wizytatora apostolskiego w odległej Bułgarii (1925—34). Stąd na dziesięć lat przeszedł do Turcji (w 98% muzułmańskiej) a z tego wygnania wezwano go do Francji pod koniec II wojny światowej tylko dlatego, że Stolica Apostolska na ten niewdzięczny w ówczesnych skomplikowanych warunkach posterunek nie chciała poświęcić czołowego człowieka. Ale Roncalli oczarował Francuzów swoją pokorą i talentami gawędziarskimi — oraz kulinarnymi — i w 1953 roku Pius XII dał mu kapelusz kardynalski oraz stolicę metropolitalną w Wenecji.

Gdziekolwiek był, Jan zawsze starał się zbliżyć i zaprzyjaźnić z niekatolikami i z „każdym, kto nie nazywając sam siebie chrześcijaninem, jest nim w rzeczywistości, bo czyni dobro." W Turcji pomagał ratować i zaopatrywać Żydów uciekających z hitlerowskich Niemiec. A we Francji po wojnie widząc na filmie stosy ciał żydowskich w obozach śmierci, zatrząsł się ze zgrozy: „Jak się to mogło stać? Mistyczne Ciało Chrystusa..." Gdy grono Żydów odwiedziło go, już jako papieża, wyszedł im na spotkanie z tym prostym pozdrowieniem zacytowanym z Biblii: „Ja jestem Józef, wasz brat."

Na stolicy papieskiej Jan wyraził się, że nie pragnie zostać w pamięci jako dyplomata, polityk, czy uczony, lecz „jako dobry pasterz broniący prawdy i dobra." Wymykał się z Watykanu — do sierocińców, więzień, szkół, kościołów — jak naliczono 139 razy. Zniósł takie zwyczaje, jak nie wpuszczanie turystów na kopułę św. Piotra w czasie przechadzki papieskiej w ogrodzie na dole: „Dlaczego by nie mieli patrzeć? Nie robię nic skandalicznego." Wyznał, że w zakłopotanie wprawiają go zwroty „Wasza Świątobliwość" i „Ojcze Święty" i że trudno mu się przyzwyczaić do „myślenia o sobie w liczbie mnogiej". „Nie przerywaj mi... to znaczy nam" — zażartował kiedyś. Udzielił nawet papieskiej audiencji wędrownemu cyrkowi i czule głaszcząc lwiątko Dolly, rozkazał: — Musisz się tu przyzwoicie zachowywać. Jesteśmy przyzwyczajeni tylko do spokojnego lwa św. Marka.

Jan przyjął więcej panujących (32) niż jakikolwiek inny papież, a niektóre z wizyt miały znaczenie historyczne: pierwszy suweren prawosławny od czasów ostatniego cesarza Bizancjum, pierwszy arcybiskup Canterbury od XIV wieku, pierwsza głowa Kościoła Episkopalnego USA, pierwszy Moderator Kościoła Szkockiego, pierwszy arcykapłan Szinto. Gdy przybyła Jacqueline Kennedy, papież zapytał sekretarza jak się ją tytułuje. „Pani Kennedy, albo po prostu *madame*, bo jest francuskiego pochodzenia." Czekając w swojej prywatnej bibliotece papież mruczał: pani Kennedy, *madame*, pani Kennedy, ale gdy drzwi otworzyły się przed pierwszą damą Stanów, wstał i wyciągając ręce powitał ją: — Jacqueline.

Częste wezwania do pokoju brzmią w ustach obecnego papieża żarliwiej i bardziej przekonywająco niż w ustach któregokolwiek z jego poprzedników: „Wysłuchajcie tego krzyku trwogi wznoszącego się ku niebu z każdego zakątka ziemi — od małych dzieci do starców wszyscy wołają: Pokój! Pokój” — Nawet Nikita Chruszczow był wzruszony. Chwalił papieża za jego apele pokojowe i posłał mu życzenia w osiemdziesiątą rocznicę urodzin. Wielu w Watykanie sądziło, że papież pominie to milczeniem, lecz Jan usiadł i napisał odpowiedź. „Wyrażam wdzięczność za Pana pamięć... Będę się modlił za naród rosyjski.”

CHRZEŚCIJAŃSTWO „BEZ ZNACZENIA”?

Pogląd papieża Jana na świat dzisiejszy mało ma wspólnego z tradycyjną augustiańską koncepcją podziału na państwo Boże i państwo ludzkie. Dla Jana Kościół nie jest ekskluzywnym klubem o pedantycznym regulaminie, lecz matką, która nie może nie podążać za człowiekiem — w bagno czy pod niebo. „To Kościół przynosić musi Chrystusa światu”, powiedział niedawno papież w orędziu radiowym. Zadanie, które nie może mieć nigdy kresu, dziś trzeba podjąć na nowo w czasie, gdy świat obwarowuje się przeciw chrześcijaństwu o wiele potężniej, niż kiedykolwiek czyniło to pogaństwo Greków i Rzymian.

Duża większość katolickich i protestanckich duchownych i teologów — a także wielu niechrześcijan — zgodnie się wypowiada, że chrystianizm jest dziś o wiele silniejszy, niż w momencie, gdy kończyła się druga wojna światowa. Uzasadniają to nie powojennym „odrodzeniem religijnym” (które wielu z nich uważa za powierzchowne), ani siłą liczebną, lecz tym, że Kościół nareszcie rozpoznał problemy izolujące go w wielkiej mierze od współczesnego świata i stawił im czoło. Rektor uniwersytetu w Notre Dame, Teodor Hesburgh, tak to określił: „Lepiej rozumiemy stojące przed nami zadanie. Chodzi o to, żeby religia znaczyła coś znowu w realnym życiu.”

Chrześcijaństwo słusznie utrzymuje, że ma coś istotnego do dania ludzkości. Ofiarowuje jednolitą wizję świata, atrakcyjną dla ludzi przez całe stulecia i rozstrzyga zagadnienia miłości, życia i śmierci w sposób niespotykany w większości religii. Teolog Vorgrimler mówi: „Warunkiem prawdziwej religii jest zbliżenie Boga do człowieka i tu chrześcijaństwo daje najradykalniejszą odpowiedź ucząc, że Bóg sam stał się człowiekiem...” Niemiecki filozof marksistowski Ernst Bloch przyznaje: „Chrześcijaństwo jest jeszcze światłem błyszczącym w mroku, a to światło wzmogło się teraz.”

Mimo to wielu chrześcijan podziela zdanie biskupa Johna Tracy Ellisa wykładowcy katolickiego uniwersytetu, że w praktyce „religia po prostu straciła znaczenie w życiu wielu ludzi, dużej większości.” Pesymistyczni teologowie chrześcijańscy lubią mówić o „po-chrześcijańskiej

epoce", czasach rozwodu między kościołem chrześcijańskim a współczesnym społeczeństwem. „Potrzebujemy teologii XX wieku, albo nawet XXI-ego", pisze dominikanin Dubarle, profesor Instytutu Katolickiego w Paryżu.

Świat współczesny oferuje kuszące alternatywy chrześcijańskiego stylu życia. Oczarowały go własne sukcesy techniczne i naukowe, korzystanie z dobrobytu stało się kultem, a samowystarczalność odrzuca czynnik nadprzyrodzony. „Największym wrogiem chrześcijaństwa, twierdzi filozof Mortimer Adler, jest nieograniczona wiara człowieka we własne siły. Im potężniejszy się staje, tym mniej jest religijny." Wiedza to główne źródło tej potęgi, więc wyrzutnie rakietowe i reaktory atomowe stały się współczesnymi odpowiednikami średniowiecznych katedr.

Teologowie powtarzają z naciskiem, że nie istnieje żaden zasadniczy konflikt między religią i nauką, a wielu naukowców przyznaje im rację. Przekonani są, że jeśli wiara chrześcijańska zdołała zasymilować Darwina, trudno o jakieś odkrycie naukowe, które by jej miało sprawić kłopot. Funkcją wiedzy jest opisywać naturę i zjawiska życia, a określanie celu życia pozostawiać religii. Chemik z Uniwersytetu Kalifornijskiego, Willard Libby, laureat Nobla, pisze: „Wiedza i religia nie są w konflikcie, ani też nie współpracują w pełni. Zaspokajają bardzo odmienne potrzeby."

Bez względu na to, czy konflikt istnieje czy nie, oczywiste się stało, że chrześcijaństwo musi się z większym zrozumieniem odnieść do problemów stworzonych przez nauki przyrodnicze. Rozszerzając w olbrzymim stopniu ludzkie horyzonty wiedza obniżyła jednocześnie człowieka na szczeblu egzystencji i pośrednio zakwestionowała chrześcijańską doktrynę o jego uprzywilejowanym związku z Bogiem. „Naukowa historia, mówi Hugh Trevor-Roper, profesor historii nowożytnej w Oxfordzie, wyrugowała człowieka z jego miejsca w centrum wszechświata." Pewien rodzaj mesjanicznej wiary, że nauka poprowadzi pomyślnie ludzkość w przyszłe wieki, leży u źródła rozpowszechnionego szeroko sceptycyzmu religijnego — sceptycyzmu, który chciałby chrześcijaństwo zredukować wyłącznie do wskazań etycznych.

Co więcej, wielu naukowców sądzi, że dalsze postępy wiedzy — stworzenie życia w laboratorium, kontrola dziedziczności — podważą niektóre zasadnicze tezy chrześcijańskie. Jeśli stwierdzone zostanie życie na innej planecie, jaki mógłby być jego związek z Chrystusem? Harvardzki astronom Harlow Shapley sądzi, że we wszechświecie istnieje co najmniej 100 milionów podobnych do ziemi planet, na których może istnieć życie. Teologowie — którzy utrzymują, że Chrystus przyszedł jedynie odkupić człowieka na ziemi — zaczęli już zmagać się z tym problemem, ale filozof M. Adler jest zdania, że nie pojęli jeszcze w peł-

ni jego zasięgu. „Czego chrześcijaństwo potrzebuje dziś, powiedział, to teologii przestrzeni kosmicznej."

Accomodatio? Chrześcijaństwo ma naprzód jeszcze mnóstwo ziemskich problemów przed sobą, ale nareszcie znajduje nowe do nich podejście.

Papież Jan znany jest z tego, że np. „komunizm w wydaniu z roku 1962" uważa za niegorszy od wielu innych problemów, z jakimi Kościół mierzył się w ciągu swojej historii. Z tej nowej postawy Watykanu wynikły już wstępne negocjacje o nawiązaniu stosunków dyplomatycznych z niektórymi krajami komunistycznymi. By uzyskać zgodę władz na przyjazd obserwatorów prawosławnych na Sobór Watykański, Sekretariat dla Jedności Chrześcijan zapewnił Patriarchat Moskiewski, że na soborze nie będzie antykomunistycznych orzeczeń.

Większość teologów chrześcijańskich groźbę widzi nie tyle w komunizmie, co w filozofii, której jest on szczytowym wcieleniem: w materializmie. „Agresywne cnoty ambicji, sukcesu, prestiżu zaćmiewają chrześcijańskie cnoty Błogosławieństw", pisze Samuel Miller, dziekan teologii w Harvardzie...

Dostatnie życie często zaciera ostrość wymagań powołania chrześcijańskiego i przywódcy duchowni skarżą się, że chrześcijanie często zmieniają swoje kościoły w coś na kształt wygodnych i konformistycznych klubów prowincjonalnych. Dr Jarosław Pelikan, teolog z Yale żali się: „Zajęci, zajęci, ciągle zajęci Kościelną działalnością, w której nigdy nie ma mowy o Bogu." Zdaniem Willema Visser't Hoofta ze Światowej Rady Kościołów zagraża chrześcijaństwu również synkretyzm: ogólnikowa religijność mieszająca wszystkie wiary: Islam, Judaizm, hinduizm — „w jeden bezbożny bigos. Jeśli się wierzy w Objawienie przez Chrystusa, nie podobna włączać się w religijny koktail, w którym gubią się wszystkie składniki."

Przy całym swym dobrobycie i technicznym postępie człowiek współczesny coraz bardziej i bardziej ulega wchłonięciu przez społeczeństwo, które w dodatku zatraca dla niego zrozumiałość i sens. Własne życie też często staje się czymś bez znaczenia, kierunku i treści. A jednak zbyt często kościół chrześcijański apeluje o bliżej nieokreślony „pokój wewnętrzny" — nie pojmując napięcia i trwogi podległego gwałtownym zmianom świata, ani potrzeby przekonywającego wytłumaczenia tych zjawisk. „Bez pomocy religii świat przypomina marnotrawnego syna, odchodzącego coraz dalej w znużeniu i nędzy", powiada angielski jezuita Martin d'Arcy. „W moim przekonaniu człowiek znalazł się na krawędzi. Wszędzie samotność i śmierć, a istnieje przecież życiodajna mądrość, którą musimy mu zanieść."

Ta paląca potrzeba rodzi obowiązek chrześcijański, by zapomniawszy o starych sporach pracować wspólnie nad ukazaniem „dobrej nowiny

Odkupienia w jaśniejszym i bardziej współczesnym świetle. Nikt nie wierzy, by chrześcijańskie kościoły miały się połączyć jeszcze w tym stuleciu. Lecz czyny papieża Jana rozpoczęły pojednanie, które niechybnie uczyni z chrześcijańskiego posłannictwa siłę bardziej jednolitą i żywotną. Jest to już oczywiste, gdy widzimy rzeczy tak niezwykłe, jak protestanckich pastorów i księży katolickich zmieniających się przy tym samym pulpicie w Holandii, księży katolickich na konsekracji biskupów kościoła episkopalnego w Dallas i w Bostonie, zebranie 150 księży i ministrów dyskutujące w St. Louis o reformie i zjednoczeniu. Najbardziej dramatyczną ilustracją tej zmiany były honorowe miejsca zajęte na Soborze Ekumenicznym przez obserwatorów niekatolickich, którzy tak niedawno jeszcze byli w oczach swoich gospodarzy heretykami i schizmatykami.

Zawsze optymista. Chrześcijanom pełnym trosk o stan obecny świata papież Jan przyniósł coś więcej niż życzliwą dobrą wolę: odnowił radość i nadzieję w sercu chrześcijaństwa. „Bardzo przesadzamy w pesymizmie i braknie nam radości," skarży się szwajcarski teolog Karl Barth, który wzywa do „teologii wolności, spoglądającej przed siebie i dążącej naprzód," takiej, która by sprostać mogła „prawie apokaliptycznej powadze naszego czasu." Papież Jan powiedział: „Ludzie się zmieniają, ale ja zawsze byłem optymistą; to leży w mojej naturze, nawet kiedy słyszę wokoło siebie obawy o los ludzkości."

Całemu światu Jan dał to, czego nie może dostarczyć ani wiedza, ani dyplomacja: poczucie jego jedności jako rodziny ludzkiej. To poczucie jest rdzeniem chrześcijańskiej tradycji, której Bóg żyje w historii i zaprasza ludzką rodzinę do współpracy w jej kształtowaniu. Jeśli to wezwanie próżno żebrze o odzew w świecie nękanym trwogą i uwodzonym przez sukcesy, część winy za to spada na chrześcijan. Papież Jan wierzy, że człowieka należy zbawiać tam, gdzie jest, a nie tam, gdzie powinien być. Na nowo konfrontując chrześcijaństwo ze światem i lecząc rany zadane mu przez wielowiekowy rozłam, papież walnie przyczynił się do odrodzenia chrześcijańskiej więzi rodzinnej.

Bo w czasach apokaliptycznej powagi człowiek jaśniej niż kiedykolwiek zrozumiał, że nie samym tylko chlebem żyje. Ani tym mniej — zbrojeniami."

tłum. *hm*

„Time" 4. I. 1963

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

PISMA PASCALA

W roku ubiegłym, dokładnie dnia 19 sierpnia, minęło 300 lat od śmierci Blaise Pascala. Na całym świecie rocznica ta stała się okazją jeśli nie do przypomnienia — bo niewielu jest myślicieli tak popularnych jak Pascal — to w każdym razie do spojrzenia na nowo na jego znaczenie w rozwoju nowożytnej nauki i filozofii europejskiej i do stwierdzenia po raz nie wiadomo już który jego zadziwiającej świeżości i aktualności wobec problemów uznanych za własne przez nasze czasy. Istotnie: jego zainteresowanie człowiekiem i „kondycją ludzką", jego zaniepokojenie sensem istnienia i poszukiwanie stałego, pewnego punktu oparcia ludzkiego losu stawia go w jednej linii z filozofami XX wieku, usiłującymi drążyć tajemnicę tych samych spraw, przy czym dodatkowo spokrewnia go przynajmniej z niektórymi z nich jego ostrożna metoda dociekań, subtelna i wnikliwa analiza, a także pewien szczególny dystans wobec przedmiotu badań, który jednak nie stoi w sprzeczności z jak najżywszym i jak najbardziej autentycznym zaangażowaniem. Ten ostatni rys postawy i osobowości Pascala jest zresztą szczególnie bliski dzisiejszym postulatom i potrzebom, a kto wie, czy w sympatii i uznaniu dla Pascala nie wybija się przede wszystkim uznanie właśnie dla jego umiejętności pogodzenia, a w każdym razie gorącej chęci pogodzenia, teoretycznych postulatów z życiem — i to zarówno życiem „wewnętrznym", najściślej intymnym i „własnym", jak i promieniującym na zewnątrz w walce o swe przekonania i w gorliwości ukazywania innym dróg, które przeżyło się samemu i uznało za prowadzące do prawdy.

Nie dziwi oczywiście fakt, że największe uroczystości rocznicowe ku czci Pascala odbywały się we Francji Pascal jest obok Descartesa na pewno najbardziej francuskim z francuskich filozofów, łączącym w sobie w zadziwiający sposób zarówno *esprit de géometrie* jak i *esprit de finesse*. Do czasów Bergsona nie znalazł się nikt, kto byłby mu w stanie dorównać: jego bezpośredni następcy w czasie, filozofowie wieku XVIII byli zbyt jednostronnie „racjonalistyczni" i zbyt wyprani ze zmysłu tajemnicy, by mogli w ogóle przyznać się do pokrewieństwa z Pascalem.

W Polsce 300-lecie śmierci Pascala zostało uczczone przez Instytut Wydawniczy „Pax" wydaniem wyboru pism naukowych i filozoficznych tego myśliciela pt. *Rozprawy i listy.*[1] Książkę tę, stanowiącą jakby drugi tom, uzupełniający wydane poprzednio w takim samym formacie

[1] Blaise P a s c a l, *Rozprawy i listy*. Przekład Tadeusza Boya-Żeleńskiego oraz Mieczysława Tazbira. Warszawa 1962, Instytut Wydawniczy „Pax", in-16⁰, s. XXVIII + 478, zł 40.

i w takiej samej szacie graficznej *Myśli* (w układzie Chevaliera, Warszawa 1958), opracował Mieczysław Tazbir, który jest również tłumaczem większości umieszczonych tu prac (oprócz *Modlitwy o dobry użytek chorób, Trzech rozpraw o kondycji możnych* i *Rozprawy o namiętnościach miłości*, które wydrukowano w przekładzie Boya-Żeleńskiego) i autorem interesującej przedmowy. Poziom wydawniczy *Rozpraw i listów* zasługuje na szczególne podkreślenie: każda z prac zaopatrzona jest w bardzo dokładne przypisy i objaśnienia, wprowadzające w jej charakter, informujące o czasie powstania, dziejach rękopisów czy ewentualnych sporach dotyczących autentyczności; od strony czysto „technicznej" trzeba zwrócić uwagę na przemyślany i przejrzysty układ graficzny, starannie dobraną czcionkę i dobry papier.

Oprócz wspomnianej przedmowy Tazbira (zawierającej również bardzo pożyteczne zestawienie chronologiczne faktów z życia Pascala), przypisów, obejmujących 120 stron druku, i indeksu analitycznego, na książkę składają się następujące pisma Pascala: *Machina arytmetyczna, Fragmenty prac o próżni, Suma potęg liczbowych, O nawróceniu grzesznika, Pamiątka, Rozmowa z panem de Saci, Porównanie pierwszych chrześcijan z dzisiejszymi, Rozważania ogólne nad geometrią, Skrócone dzieje żywota Jezusa Chrystusa, Modlitwa o dobry użytek chorób, Trzy rozprawy o kondycji możnych, Listy:* z lat 1643—1653, listy do Roannezów, i z lat 1657—1660; w suplementach dodano *Nieznane fragmenty „Myśli"* oraz *Rozprawę o namiętnościach miłości*.

Jak widać już z samych tytułów, zamieszczone w omawianej książce pisma dają bardzo reprezentatywny przegląd pisarskiego dorobku i zainteresowań Pascala, uwzględniając zarówno prace ściśle naukowe (z zakresu fizyki i matematyki), jak filozoficzne i religijne, zarówno przeznaczone do publikacji, jak i najbardziej prywatne i intymne (np. „pamiątka"). Bliższe zapoznanie się z tymi pismami pozwala zorientować się, jak wiele różnych problemów zajmowało Pascala i jak wielka jest wartość proponowanych przez niego rozwiązań. Wiadomą jest rzeczą, że Pascal nie stworzył jakiegoś zwartego „systemu" filozoficznego. Nie istnieje nic takiego jak „pascalizm", analogicznego do tomizmu, kartezjanizmu, czy kantyzmu. Wartość jego filozoficznych dociekań nie polega więc na tym, że doprowadziły one do systemu, lecz właśnie na tym, że do niego nie doprowadziły: dzięki temu bowiem zachowały swą niezależność wobec jakiegoś z góry przyjętego zamysłu, który w pewnym momencie musi zacząć ciążyć nad każdym, kto chce stworzyć jakąś syntezę doktrynalną i musi zacząć przesłaniać, jeśli nie wręcz zamykać drogę do prawdy, wiodącą wyłącznie poprzez autentyczne i „świeże" kontaktowanie się z faktami, poprzez przyglądanie się im i ich badanie w stanie gotowości do zdziwienia i poddania się ich własnej „prawdzie", bez próby narzucania im prawdy swojej. Tę zdolność

ciągle świeżego i bezpośredniego podchodzenia do rzeczywistości Pascal posiadał w niezwykle wysokim stopniu. Z całą pewnością możemy stwierdzić, że umiał nie sugerować się takimi czy innymi założeniami, rozmaitymi — mówiąc po Baconowsku — „idolami" i że najprawdopodobniej temu właśnie zawdzięcza to szczególne zorientowanie swych poglądów, które i czytelnikowi jego pism każe szukać w nich przede wszystkim, jeśli nie tylko — prawdy. Byłoby absurdem podchodzić do badania poglądów Pascala w świetle kryterium „zgodności z systemem", które ma przecież zastosowanie (czasem wręcz jedyne zastosowanie!), wobec teorii tylu filozofów! Pisma Pascala wciągają w krąg poruszonych w nich spraw w taki sposób, że jedyne sensowne pytanie, jakie wobec nich pozostaje, brzmi: „jest tak, czy tak nie jest?" Oto początek dialogu, którego zaistnienie jest chyba marzeniem każdego, kto pisze na tematy filozoficzne. Co wszakże jest najdziwniejsze, w przypadku gdy interlokutorem jest Pascal, czytelnik najczęściej przyznaje mu rację. Więcej, wtedy zwłaszcza, gdy mowa jest o człowieku, o jego naturze, uwarunkowaniach, przeznaczeniu i niepokojach, stajemy olśnieni wobec Pascalowskich odkryć, które zadziwiają nas nowością i oryginalnością a jednocześnie sprawiają wrażenie czegoś oczywistego, przeczuwanego i niewypowiedzianego tylko przez nas samych, jak gdyby wyjętego z naszych własnych myśli. Nie twierdzę oczywiście, że tak jest w każdym wypadku; Pascal nie jest nieomylną wyrocznią i pewnie sam byłby najbardziej zdziwiony, gdyby usłyszał, że ktoś chce go nią zrobić — wystarczy jednak wziąć do ręki i przewertować choćby pobieżnie *Myśli*, by przekonać się, jak często się z nimi bez reszty zgadzamy.

Powiedzieliśmy, że omawiany wybór pism Pascala daje nam dobrą możliwość wglądu w rozwiązania różnorodnych problemów, które go interesowały. Zanim jednak przejdziemy do zwrócenia uwagi na niektóre z nich, warto chyba podkreślić, że poprzez wszystkie te pisma odkrywa nam się przede wszystkim osobowość samego Pascala. A to jest nie tylko — jak mogłoby się zdawać — interesujące ze względu na samą historyczną jego postać. Chodzi o coś więcej: Pascal jest w jakimś sensie idealnym modelem pewnego typu umysłowości, umysłowości bogatej ale pozornie paradoksalnej, bo godzącej w szczególnej jedności ścisły racjonalizm z pewnego rodzaju irracjonalizmem, rygorystycznie pojętą naukowość z mistyką, oczywistość z tajemniczością, sceptycyzm z pewnością. Sam wyróżniał *esprit de géometrie* i *esprit de finesse*, porządek rozumu i porządek serca, zmysł dowodu i intuicję. A w końcu doszedł na tej drodze do rozróżnienia Boga filozofów i Boga Abrahama i Izaaka. Zaafirmował drugiego i oddał mu się. Choć jednak tym samym odrzucił „Boga filozofów", nie odrzucił przecież ludzkiego rozumu, lecz tylko jego nieuprawnione aspiracje. Dwoistość osobowości Pascala pozostała: pozostał człowiek, którego kondycję odmalował tak

trafnie mówiąc o jego zawieszeniu między dwiema nieskończonościami. Wielkość tego odkrycia polega i na tym, że można je różnorodnie interpretować. Także jako zawieszenie między nieskończonością rozumu i nieskończonością tajemnicy.

Pascal znał wartość i siłę ludzkiego rozumu: w swej epoce nie znalazłby wielu równych sobie pod względem „umiejętności". Ale właśnie z pozycji rozumu, „umiejętności", potrafił dostrzec jego ograniczenia. Nie była to rezygnacja, lecz jeszcze jeden dowód liczenia się z rzeczywistością. Są prawdy pewne, które rozum widzi jako oczywiste lub które potrafi udowodnić. Ale są i prawdy pewne, które nie zawsze są dla nas oczywiste i których także udowodnić nie potrafimy. To ostatnie przekonanie nie jest bynajmniej irracjonalistyczne: to rozum wie, że tu kończą się jego kompetencje. I on sam otwiera drogę, na której progu musi się zatrzymać: drogę do „porządku serca". Przypomina tu Pascal Platona, który budując wszystko na rozumności człowieka, tak jasno widział ograniczenia jego rozumu. Sam Pascal zaś, powołując się na św. Augustyna, notuje w *Myślach:* „Rozum nie poddałby się nigdy, gdyby nie uznał, że istnieją okoliczności, w których należy się poddać. Słuszne jest tedy, aby się poddał, kiedy sądzi, że powinien się poddać." A opisując stosunek rozumu i serca dodaje: „I równie bezcelowe i niedorzeczne jest, aby rozum żądał od serca udowodnienia pierwszych zasad, nim zgodzi się na nie przystać, jak byłoby niedorzeczne, aby serce — nim zgodzi się je przyjąć — żądało od rozumu czucia wszystkich twierdzeń, które ten udowadnia." I jeszcze: „Serce ma swój porządek; rozum ma swój, płynący z zasady i dowodów; serce ma inny. Nie można nakazać miłości do siebie, wyszczególniając po porządku przyczyny miłości: to byłoby śmieszne." Pascal jest przekonany, że takie postawienie sprawy jest właśnie jak najbardziej racjonalne. Wszak „cała nasza godność spoczywa w myśli. ...Silmy się tedy dobrze myśleć: oto zasada moralna."

Ale wróćmy do omawianego wyboru. Wiele kart tej książki rzuca interesujące światło na osobowość h i s t o r y c z n e g o Pascala. Czynią to oczywiście przede wszystkim listy, które nie tracą bezpośredniego, osobistego charakteru nawet wtedy, gdy poświęcone są rozważaniu teoretycznych problemów. Ale niezwykle interesująca pod tym właśnie względem jest *Rozmowa z panem de Saci,* w której Pascal ujawnia swe rozmiłowanie w pismach Epikteta i Montaigne'a, których znakomicie potrafi interpretować i bronić przed zarzutem „pogaństwa". Równocześnie zdaje sobie doskonale sprawę zarówno z ich wielkości, jak i ograniczenia: „Niezupełność wiedzy jest więc przyczyną, dla której jeden, znając powinność człowieka, a nie znając jego słabości, popada w pychę, drugi zaś, znając słabości a nieznając powinności, obala się w nikczemną gnuśność" (s. 98). Ale jest przekonany, że nie przeszkadzają oni

w przyjęciu wiary chrześcijańskiej, lecz przeciwnie mogą nawet do niej doprowadzić: „Jeśli bowiem przejęci są wiarą w wielkość człowieka, czyż mogą wyobrazić sobie coś, co by się mogło równać z obietnicami Ewangelii, które zostały przecież nabyte nie byle jakim kosztem, bo za cenę śmierci Boga? Jeśli są zaś zapatrzeni w ułomność natury, ich wyobrażenia nie mogą się mierzyć z prawdziwym obrazem słabości grzechu, do której uleczenia potrzeba było również tej śmierci" (s. 99—100). Jak sam Pascal pojmował wiarę i życie zgodne z Ewangelią dowiadujemy się przede wszystkim z listów, ale i z *Modlitwy o dobry użytek chorób* oraz z *Trzech rozpraw o kondycji możnych*. Świadectwem zaś jego własnych przeżyć religijnych jest słynna „pamiątka", spisana po niezwykłym doświadczeniu nocy 23 listopada 1654 r., tak żarliwa, pełna najwyższego uniesienia i wiary, a przy tym tak głęboko osobista, że trudno ją czytać bez poczucia nietaktu i winy wdzierania się w najbardziej intymne i tajemnicze życie drugiego człowieka.

Problemy filozoficzne, które pojawiają się w *Rozprawach i listach* zahaczają o wszystkie działy filozofii: metodologię, teorię poznania, ontologię, filozofię człowieka a wreszcie filozofię, czy — może ściślej — psychologię religii. Osobno należy wymienić zagadnienia należące ściśle do nauk szczegółowych, zwłaszcza fizyki; chodzi tu głównie o prace dotyczące próżni, w których, wbrew uznanym autorytetom (m. in. wbrew Kartezjuszowi) Pascal udowadnia istnienie próżni, a zjawiska, wyjaśniane dotąd poprzez odwoływanie się do poglądu o *horror vacui* tłumaczy wskazując m. in. na ciężar powietrza. Nie trzeba dodawać, że i te, czysto fizykalne twierdzenia, mają także doniosłe reperkusje filozoficzne.

Od strony metodologicznej najbardziej interesująca jest rozprawa pt. *Rozważania ogólne nad geometrią*, której część pierwsza *O geometrycznym sposobie myślenia* miała służyć prawdopodobnie za przedmowę do pisanych przez Pascala *Elementów geometrii*. Druga część nosi tytuł *O sztuce przekonywania*. Idealna metoda naukowa polegać by miała na tym, by nie posługiwać się żadnym niezdefiniowanym terminem i nie opierać się na żadnym niedowiedzionym twierdzeniu. Ale metoda taka nie jest możliwa: trzeba ostatecznie oprzeć się na niezdefiniowanych pojęciach pierwotnych i przyjąć jakieś założenia. By w takiej sytuacji metoda naukowa była możliwie najdoskonalszą, wystarczy oparcie się na j a s n y c h pojęciach i p e w n y c h, o c z y w i s t y c h twierdzeniach podstawowych. Tak właśnie czyni geometria. Tego, co jasne i oczywiste, nie potrzeba ani definiować ani dowodzić, zabiegowi temu trzeba poddać jednak każde twierdzenie i każde pojęcie, które tych kwalifikacji nie posiadają. Pascal w bardzo interesujących przykładach pokazuje absurdalność definiowania terminów, które dla wszystkich są oczywiste i jasne. A potem przedstawia swą teorię definicji,

określając także rolę, jaką ma spełniać definiowanie. Przede wszystkim więc uznaje wyłącznie definicje nominalne: „jasno określiwszy jakąś rzecz... nadajemy jej nazwę, którą pozbawiamy wszelkiego innego znaczenia, jeżeli takowe posiada, aby dać jej znaczenie rzeczy określonej" (s. 118). Toteż „definicje są dowolne i nie mogą być przedmiotem zarzutów. Jest bowiem rzeczą najzupełniej dopuszczalną nazwać rzecz, którą określiliśmy w sposób jasny, tak jak się nam podoba" (j. w.) Użyteczność zaś i zastosowanie definicji sprowadzają się do tego, że definicje „...upraszczają i skracają wypowiedzi i czynią je jaśniejszymi" (s. 117). Wychodząc z takiej teorii definicji Pascal przeciwstawia się poglądowi, zgodnie z którym definicja ma zdawać sprawę z istoty rzeczy, taka definicja bowiem byłaby już twierdzeniem. Tymczasem „definicje tworzymy tylko po to, by oznaczyć rzecz, której dajemy nazwę, a nie po to, by ukazać jej naturę" (s. 122). W drugiej części *Rozważań nad geometrią* Pascal poda prawidła dotyczące definicji, a także aksjomatów i dowodów. Przy ich pomocy, jak jest przekonany, można dowodzić i przekonywać w sposób „pewny i niezbity" (s. 147).

Cała druga część omawianych właśnie rozważań, poświęcona „sztuce przekonywania" warta jest zresztą bacznej uwagi. Starożytność przywiązywała do umiejętności przekonywania (retoryki) co najmniej taką samą wagę, jak do sztuki logicznej argumentacji. Zdawała też sobie sprawę z różnic, jakie tu zachodzą, i usiłowała opracować zasady rządzące jedną i drugą. Ale później sztuka przekonywania poszła jakoś w zapomnienie, czy całkowicie ustąpiła miejsca logice, a Pascal jest chyba jednym z nielicznych filozofów, którzy na powrót odkryli jej swoistość. I pisze oto, że „sztuka przekonywania zależna jest z jednej strony od tego, w jaki sposób ludzie uznają za słuszne to, co mówimy, z drugiej zaś strony — od stanu rzeczy, o których mówimy" i zwraca uwagę na dwa źródła ludzkich przekonań: umysł i wolę (s. 140). Toteż sztuka przekonywania musi liczyć się z jednym i drugim i starać się zarówno o siłę rozumowej argumentacji, jak i o znalezienie metod do „zjednania serc". To ostatnie jest o wiele bardziej skomplikowane i trudne niż pierwsze, Pascal wierzy jednak, że i w tej dziedzinie istnieją prawidła, prowadzące do celu tak samo niezawodnie, jak prawidła dowodzenia; sam jednak nie czuje się zdolny do ich odkrycia i do posługiwania się nimi (s. 144). W każdym razie w tej jego wierze przejawia się raz jeszcze ów znamienny rys jego umysłowości: godzenie irracjonalnego z racjonalnym poprzez zaufanie do wielkości ludzkiego umysłu.

Poświęcamy tyle uwagi *Rozważaniom nad geometrią*, bo od strony ściśle filozoficznej problematyki należą one do najciekawszych pism zamieszczonych w omawianym wyborze, stanowiąc zresztą równocześnie jedną z najważniejszych rozpraw w całości spuścizny Pascala. Oprócz zagadnień metodologicznych, o których wspomnieliśmy wyżej, zawiera

się w nich szereg niezwykle interesujących twierdzeń na temat nieskończoności, czy — ściślej — nieskończonej wielkości i nieskończonej małości, a także o czasie i przestrzeni, twierdzeń, które przekraczają już dziedzinę geometrii i wchodzą także na teren ontologii. Z kolei prawdy te mają wielkie znaczenie dla samopoznania człowieka i jego „kondycji" w świecie, wszak tym, „...dla których prawdy te staną się jasne, owa dwojaka, otaczająca nas ze wszech stron nieskończoność ukaże zdumiewający ogrom i potęgę natury; zdolni będą poznać samych siebie, kiedy rozważą tę rzecz zadziwiającą, kiedy zobaczą, że się znajdują między nieskończonością a nicością przestrzeni, między nieskończonością a nicością liczby, między nieskończonością a nicością ruchu, między nieskończonością, a nicością czasu. Może ich to nauczy mierzyć właściwą miarą samych siebie i nasunie myśli cenniejsze niż wszystko, co poza tym znaleźć można w geometrii" (s. 139).

I takich właśnie myśli, myśli „cenniejszych", bo dotyczących już bezpośrednio problemu i tajemnicy człowieka, wiele jest na stronach innych pascalowskich pism. Byłoby rzeczą zbyteczną wymieniać je tu wszystkie, nie jest też naszym w tej chwili zadaniem rekonstrukcja pascalowskiej filozofii człowieka. Ale przytoczmy — dla ilustracji — jeszcze jedną uwagę o ludzkim losie, zaczerpniętą z pierwszej rozprawy *O kondycji możnych*: „...jesteś na świecie jedynie przez nieskończoną mnogość przypadków. Twoje urodzenie zawisło od małżeństwa lub raczej od wszystkich małżeństw, z których się wiedziesz. A te małżeństwa od czegóż znów zawisły? Od wizyty złożonej przypadkiem, od jakiegoś odezwania się, od tysiąca nieprzewidzianych okoliczności" (s. 230). List VI (z pierwszej grupy) rzuci jeszcze światło na problem śmierci. Ale atmosfera tego pisma jest tak na wskroś religijna, że wiąże się ono swą treścią z ostatnią już grupą problemów, na jakie chcemy zwrócić uwagę, a mianowicie z problematyką filozofii i psychologii religii. Szczególnie ważny wydaje się tu niewielki traktat *O nawróceniu grzesznika*, analizujący niezwykle wnikliwie przeżycia człowieka zbliżającego się do Boga. Z łatwością można odnaleźć tu wskazywane przez wszystkich mistyków stopnie oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia, przy czym jednak ten ostatni etap opisany jest raczej jako pragnienie, niż sprawozdanie z osiągniętego stanu. Niemniej, atmosfera tego pisma jest jakoś analogiczna do tej, która uderza w pismach wielkich mistyków hiszpańskich; dadzą się też odnaleźć tu myśli św. Augustyna, a nawet motywy, które brzmią jak dalekie reminiscencje *Uczty* Platona: „(Dusza) wszczyna poszukiwanie prawdziwego dobra. Pojmuje, iż musi ono mieć dwie właściwości: by było równie niezniszczalne, jak ona sama... oraz by było godne kochania nade wszystko. (...) Poszukuje go więc gdzie indziej, a widząc jasno że nie ma go w rzeczach, które są w niej, ani obok niej, ani przed nią, zaczyna go szukać w rzeczach, które są ponad nią. Wznosi się tak śmia-

ło, tak wysoko, że nie powstrzyma jej niebo.... ani to, co jest ponad niebem, ani aniołowie, ani najdoskonalsze byty. Omija wszystkie te stworzenia i nic nie powstrzyma jej serca.... póki nie dotrze aż do tronu Boga, w którym zaczyna znajdować uspokojenie i owo dobro...." (s. 71—72).

Charakterystycznym rysem, występującym już w *O nawracaniu grzesznika*, choć ujawniającym się w stopniu o wiele wyższym w innych pismach religijnych Pascala, jest jego radykalnie negatywny stosunek do wartości świata. Bóg i świat stanowią niemożliwe do pogodzenia krańce. Nie ma mowy o dojściu do Boga poprzez jego stworzenie czy o ujrzeniu Go w świecie. Nad poglądami Pascala zaciążył tu niewątpliwie Janseniusz, skrajnie interpretujący niektóre poglądy św. Augustyna. „Czuję, że nie mogę kochać świata bez obrażenia Cię, o mój Boże..." skarży się Pascal w *Modlitwie o dobry użytek chorób*. Świat jest czymś złym, złe jest także i ciało, od którego wyzwolić może tylko śmierć. Dlatego nie należy się jej bać, nie jest ona bowiem niczym strasznym, skoro niszczy tylko naszą grzeszną naturę, choć byłaby czymś złym, gdyby niszczyła naszą naturę, pozostającą w pierwotnej, rajskiej czystości. Jest w człowieku rozdźwięk dwóch miłości, które Bóg wszczepił mu w chwili jego stworzenia: miłości do Boga i miłości własnej. Zanim natura ludzka została skalana grzechem, obie one pozostawały w doskonałej harmonii: „Kiedy człowiek był w tym stanie, nie tylko mógł kochać siebie nie popełniając grzechu, lecz nawet nie mógł nie kochać siebie, nie popełniając grzechu" (s. 264). Grzech spowodował zniszczenie miłości do Boga i przerost miłości do samego siebie. To właśnie jest źródłem dalszych grzechów i zła. Taka jest myśl przewodnia VI listu. Ale i w nim znalazło się miejsce na bardziej optymistyczne i jakieś bardziej „ludzkie" zdanie: „Nie wyrzekajmy się więc miłości do życia, jaką nam wszczepiła natura, skoro Bóg nas tym życiem obdarzył. Kochajmy jednak takie życie, do jakiego nas Bóg stworzył, a nie jego przeciwieństwo" (s. 266).

Dostrzeżenie nicości świata wobec Boga stało się dla samego Pascala podstawą decyzji, które znalazły realizację w ostatnich latach jego życia. Odszedł od świata. Ukryty w samotni klasztoru Port Royal zaprzestał nawet prac naukowych, poświęcając się studiom Pisma św. i rozmyślając nad wielką apologią wiary chrześcijańskiej, którą zamierzał napisać. Z notatek, które czynił na ten temat, powstały *Myśli*. W świetle tego, czym żył obecnie, cała poprzednia działalność wydawała mu się nic nie znacząca i marna. Nawet o geometrii, o nauce którą uważał za najwyższy i najdoskonalszy wykwit ludzkiego umysłu („...to bowiem, co przewyższa geometrię, przewyższa i nas"), pisał na trzy lata przed śmiercią w liście do Fermata: „Gdybym miał powiedzieć szczerze, co myślę o geometrii, rzekłbym, że mi się wydaje najdoskonalszym ćwi-

czeniem umysłu; zarazem jednak uważam ją za tak dalece bezużyteczną, że kogoś, kto jest tylko geometrą, stawiałbym niewiele wyżej od biegłego rzemieślnika. Mienię ją najpiękniejszym rzemiosłem świata, w końcu jednak jest to tylko rzemiosło. ...Nie uczyniłbym więc dwu kroków dla geometrii. Nie wątpię, że jest Pan podobnego mniemania, ja jednak mam ponadto ten szczególny powód, że jestem zagłębiony w dociekaniach tak odległych od tej dziedziny myśli, że niemal zapomniałem o jej istnieniu. Zająłem się (geometrią) rok czy dwa lata temu z bardzo osobliwego powodu; osiągnąłem jednak to, co chciałem, i nigdy już chyba do niej nie wrócę" (s. 309—310).

Możemy oczywiście zastanawiać się, czy z takiego lub innego punktu widzenia decyzja Pascala była słuszna. Nie ulega jednak wątpliwości, że była ona słuszna z jego punktu widzenia. Tak ją przynajmniej odczuwał i przeżywał. Okres religijnej kontemplacji stał się dla niego punktem docelowym całego rozwoju jego krótkiego, niespełna czterdziestoletniego, lecz jakże intensywnego i bogatego, pełnego dramatycznych przemian życia. To jeszcze jeden paradoks, może pozorny, na pewno zaś jeszcze jedna tajemnica niezwykłej osobowości Pascala.

Władysław Stróżewski

ZAPISKI NA MARGINESACH

Z ostatnich lektur o Soborze przepisuję tu kilka myśli, które mnie szczególnie uderzyły. Najpierw ze styczniowego numeru jezuickiego, doskonałego miesięcznika „Stimmen der Zeit", wydawanego przez Herdera we Freiburgu, fragmencik artykułu jednego z redaktorów, ks. Wolfganga Seibela, SJ, tyczący schematu *De fontibus revelationis:*

Przeciwieństwa, które pokazały się na Soborze, winnyby wrócić na odpowiednią komisję o tyle, o ileby je ona w należytym stopniu reprezentowała. Dwie wielkie grupy poglądów należą bowiem do dzisiejszego obrazu Kościoła. Ich antynomie występują wszędzie. Ani Sobór ani żadne pertraktacje nie zdołają przerzucić mostów między tymi grupami, muszą one cierpieć się nawzajem z miłością i uważać napięcia za taki czynnik, który — w tej czy innej formie — z konieczności towarzyszy wierze na tym świecie.

Już zapalczywość debaty wykazała (pomijając kwestię większości), że te sprawy z pewnością nie są jeszcze dojrzałe dla rozstrzygnięcia soborowego, czyli obowiązującego cały Kościół. Skoro w obrębie jednego Kościoła i w obrębie oczywistej wierności wspólnej wierze istnieją poglądy tak bardzo różne, to nie mogą i nie powinny być rozstrzygane, dopóki nie zmusza do tego otwarta herezja, czyli ruch

wprost przeciwstawiający się Kościołowi. Wynika to również ze starej zasady, która dla rozstrzygnięć soborowych w zakresie dogmatów i doktryn żąda moralnej jednomyślności soboru; bowiem rozstrzygnięcie dogmatyczne polega właśnie na tym, iż przedstawiciel urzędu nauczycielskiego Kościoła stwierdza, że jakaś prawda należy do oczywistego zasobu wiary całego Kościoła, zatem formułuje ona jakąś część boskiego Objawienia i w tym charakterze może się stać wiążąca dla wszystkich wiernych. Każda głębsza różnica poglądów, której nie da się natychmiast wyjaśnić, jest niewątpliwym znakiem, że Kościół nie osiągnął jeszcze powszechnej zgody w wierze; nie zostaje mu nic innego, jak cierpliwie czekać na godzinę, w której dana mu będzie owa powszechna zgoda.

Jeśli ta pierwsza wielka debata teologiczna Soboru ma przynieść owoc, to w postaci doświadczenia, że jeden Kościół i jedna wiara mogą w swej jedności unieść i ogarnąć prawie nieograniczoną wielość poglądów. Nawet w czasie najostrzejszych starć między mówcami w auli soborowej, wiedzieli oni, że stanowią jedność w wierze w Objawienie Chrystusowe, jedność w społeczności jednego świętego Kościoła. Ta podstawowa jedność umożliwia, a nawet wymaga by istniały rozmaite zapatrywania, sposoby wierzenia, światy duchowe. Wszystkie one jak najbardziej należą do Kościoła... Jakież przemiany duchowe musiały nastąpić u niejednego z Ojców Soboru, gdy słyszał w auli soborowej z ust wielu poważnych kardynałów i biskupów poglądy, o których był dotychczas przekonany, że nie sposób pogodzić ich z wiarą katolicką?

Drugie wypisy biorę z serii artykułów o. Gregory Bauma, OSA, teologicznego doradcy Soboru, w amerykańskim tygodniku „Commonweal":

Jeśliby uchwały Soboru uważać tylko za nałożenie nowego zespołu zobowiązań, toby w życiu katolickim stworzyły jedynie dodatkowy ciężar, i wcaleby nie zrodziły tej odnowy, do jakiej zmierzają. To niebezpieczeństwo groziłoby wówczas, gdyby duchowni i świeccy byli licho przygotowani do przyjęcia i zrozumienia tych uchwał... Współczesna teologia nie głosi ciasnego biblicyzmu, lecz to, co Francuzi nazywają „resourcement", powrotem do źródeł. Katolicy zawsze posługują się chętnie pewnymi elementami pogańskich filozofii, Arystotelesa czy filozofów nowoczesnych — ale wynikające stąd sformułowania są tylko próbami, przybliżeniami, pożytecznymi (ale nie niezbędnymi) narzędziami, by doktrynę Kościoła podać danej epoce. Nie są nigdy ostatnim słowem. Nie robimy postępów w teologii przez rozwijanie koncepcji, zawartych w słowniku filozoficznym, zgodnie z logiką ich racjonalnych terminów. Robimy postępy jedynie wtedy, gdy szukamy natchnienia i mądrości u źródeł Objawienia — dostępne są nam one w Piśmie świętym, tak jak je rozumie tradycja Kościoła. To „resourcement", ten

powrót do źródeł stanowi klucz nowoczesnej teologii katolickiej. Bardzo możliwe, że 21 listopada (kiedy papież, popierając głos większości Ojców Soboru, zdjął z porządku obrad schemat *De fontibus revelationis*) *ta tendencja zyskała przewagę w magisterium Kościoła... Czas pracuje na rzecz większości. Jeśli biskupi spożytkują przerwę między sesjami Soboru, aby czytać i studiować soborowe problemy, przekonają się, że twórcze piśmiennictwo teologiczne ostatniego ćwierćwiecza głęboko harmonizuje z odwieczną katolicką tradycją, choć może się znacznie różnić od wielu schematycznych formuł, jakich się biskupi nauczyli w seminariach. Konflikt na Soborze nie występuje bynajmniej między ludźmi, którzy chcą wprowadzić nowe poglądy i sposoby myślenia a tymi, którzy chcą pozostać wierni wielkim tradycjom przeszłości. Jest to raczej konflikt między tymi, którzy dążą do odnowienia życia Kościoła przez powrót do najautentyczniejszej tradycji katolickiej wszystkich wieków — a tymi, którzy jako odwieczną katolicką mądrość chcieliby konsekrować teologię, zawartą w podręcznikach z końca XIX wieku, jednostronnie przepojonych antymodernizmem.*

* * *

Anna Morawska napisała w grudniowej „Więzi" pasjonujący artykuł o paralelach przemian w Kościele i przemian w kulturze laickiej. Jej rozważania nadzwyczajnie pobudzają do myślenia (i pobudzają, żeby snuć je dalej: np. laicka gnoseologia „egzystencjalna", wedle której pojęcia, unieruchamiając i schematyzując obraz świata, fałszują rzeczywistość — jakże ciekawe ma odpowiedniki we współczesnej myśli religijnej), te więc rozważania nadzwyczajnie są przenikliwe. A jednak — czytając je, czułem się trochę nieswojo. Pierwszy powód tego uczucia wydaje mi się dosyć jasny: autorka zastrzega się, że będzie mówiła z pozycji czysto socjologicznych, chłodno — obiektywnie — uniwersalnie socjologicznych, tymczasem zajeżdża znienacka na pogranicze teologii i wówczas następuje niezwykłe materii pomieszanie. Ale mniejsza o te nieliczne zajazdy. Nieswoje uczucie ma powód trudniej uchwytny, tkwiący głębiej: znacznie się ono zwiększyło, kiedy zrozumiałem, że peszy mnie po prostu takie socjologiczne podejście do religii.

Wstyd! Wstecznictwo! Zastarzały nawyk fałszywej sakralizacji, tabuizacji pewnych dziedzin życia społecznego, życia, które wszak z różnych stron poznawać można i trzeba! Niechęć do użycia nowoczesnych instrumentów badawczych, niechęć do spojrzenia prawdzie w oczy!

Nie, to chyba jednak nie to. Pewien jestem, że socjologia religii to wspaniała dyscyplina, jakże nam potrzebna w Polsce choćby dlatego, żeby do reszty przestać mówić o polskim katolicyzmie tak, jakby się

nie zmienił od XVII wieku. Ale... Cóż robić: nauki humanistyczne, to jednak nauki wartościujące. Socjologiczny punkt widzenia na zjawiska religijne musi się zmieniać zależnie od tego, czy badacz uważa wierzenia religijne za prawdę, czy za wymysł. Kiedy idąc ulicą widzimy przez zamknięte okno kilka osób, które dziwnie się kręcą, podrygują i drepcą, moglibyśmy pomyśleć, że wariaci, aż okno ktoś otworzy, buchnie muzyka, i nagle pojmujemy rytmiczność tych ruchów i widzimy, że ci ludzie po prostu tańczą. Złudzeniem — wydaje mi się — jest, że można uprawiać tak samo socjologię religii z pozycji niewierzącego i wierzącego (chyba temu złudzeniu ulega Anna Morawska). To, czy ludzie kręcą się wkółko bez sensu, czy tańczą w rytm muzyki — zmienia zasadniczo analizę ich zachowania się, zmienia nawet suchy opis ich ruchów. Karl Stern, znakomity psychiatra, profesor uniwersytetu montrealskiego, świetnie mówi coś podobnego w swojej autobiografii:

To jedno proste pytanie, czy Jezus z Nazaretu był Bogiem wcielonym, staje wśród ludzi coraz bardziej rozstrzygająco — im dalej biegnie historia. Dostojewski powiedział raz, że od tego jednego pytania zawisło wszystko w świecie. Odpowiedź na nie wrzyna się w międzyludzkie więzy, jej odblask jakby nawet padał na naturę rzeczy nieożywionych. Cóż bowiem, jeśli to, co stanowi szaleństwo w oczach Greków i zgorszenie w oczach Żydów — jest Prawdą?... W każdej religii sprawy niewyrażone i niewyrażalne są równie ważne, jak to wszystko, co ujęto w słowa na stronicach książeczek do nabożeństwa i traktatów. W całej strukturze przestrzeń wypełniona powietrzem jest równie ważna, jak filary. Musi to stanowić jedną z głównych trudności dla ludzi, którzy uprawiają „religioznawstwo porównawcze" za pomocą „metod naukowych". Widzą tylko marmurowe płyty, filary i bloki kamienia — nie widzą przestrzeni...

* * *

Przyznaję z góry, że może jestem stronniczy, ale pismo „Przegląd Artystyczny" biorę do ręki ze wstrętem. Właściwie nigdy prawie go nie biorę, lecz przysłano mi ostatnio numer dziesiąty: mój wstręt zobiektywizował się i pogłębił. Pismo pod tym samym tytułem wychodziło najpierw — zaraz po wojnie — w Krakowie i było dobre. Potem wychodziło w Warszawie, w minionych czasach, i było niedobre. Potem czasy się polepszyły i miło było widzieć, jak tamten warszawski „Przegląd Artystyczny" powoli przebija lodów skorupę, jak się prostuje, nabiera blasku — aż zrobiło się z niego pismo świeże, ciekawe, nieraz pasjonujące, pewno jednostronne (jak wszystko, co się robi z pasją) ale bujne: ciekawie informowało, prowokowało do myślenia, śmiało wy-

biegało naprzód. Pewno mu zarzucano, że nie obejmuje całego „wachlarza" sztuki polskiej. Co w takiej sytuacji dyktuje zdrowy rozsądek? Dać innym piórom wachlarza możność wyszumienia się z innej trybuny, a zarazem pielęgnować to co jest, chuchać na roślinkę udaną, dbać o to, by rosła coraz lepiej, cenić rzadki fakt, że nareszcie komuś chce się pracować: może błędnie czasami, może to czy owo, ale w każdym razie jest żywe pismo! Tymczasem cóż się stało? Bardzo proste: roślinka przestała istnieć. Widocznie Polska to kraj, gdzie nie ma malarzy ani rzeźbiarzy, gdzie nie istnieje krytyka artystyczna ani żadne w ogóle zainteresowanie sztuką. Widocznie, bo Polska to kraj, gdzie nie wychodzi ani jedno ogólne pismo, poświęcone współczesnej sztuce. (Z rzadka ukazujący się „Projekt" zajmuje się — o ile dobrze rozumiem — głównie architekturą, wnętrzarstwem i użytkownictwem.) Nieprawdopodobne, a jednak prawdziwe. Tymczasem są trzy co najmniej pisma, poświęcone muzyce, co najmniej trzy pisma teatralne...

Ukazuje się za to zdumiewające panopticum, niezwykły wybór najbrzydszych kolorowych reprodukcji świata, ławica martwicy (czy martwica ławicy — jak kto woli). Panopticum to na obrzydliwie lakierowanej okładce nosi przez oczywistą pomyłkę zecera znany skądinąd tytuł: „Przegląd Artystyczny".

Cóż widzimy w dziesiątym numerze tej zasłużonej publikacji? Malarstwo polskie reprezentują Lentz, Konrad Krzyżanowski, Gerson i Vlastimil Hofman (napewno czcigodnemu jubilatowi hołd się należy za wytrwałą pracę; ale jakie zestawienie nazwisk!). Malarstwo obce: Iwan Kramskoj (zmarł 75 lat temu) oraz Herbert Tucholski (artysta NRD). Poza tym korespondencja z Paryża o wystawie Fowistów (prąd sprzed półwiecza) i zupełnie niestrawny przekład z niemieckiego o abstrakcjonistach, z którego wynotowałem cenne zdanie, *że nie opanowano chaosu w kapitalistycznym społeczeństwie przez wprowadzenie ładu proklamowanego przez konstruktywistów, ani przez katharsis taszystów, przeciwnie, chaos wzmógł się, i jeszcze wzrosły sprzeczności cechujące burżuazyjne społeczeństwo: pierwsza wojna światowa pociągnęła za sobą drugą wojnę światową*... Niewątpliwie, kolejność była właśnie taka.

Na 72 strony, jakie zawiera numer, współczesność zajmuje stron 18: recenzja z wystawy tkaniny artystycznej w Lozannie, nota o konkursie graficznym „XX-lecie PPR" i faktograficzna kroniczka wystaw, konkursów itd. Ta jedna rubryka przypomina dawny „Przegląd Artystyczny". I bodajże ona jedna — kiedy się przyjrzeć towarzyszącym jej fotografiom, niewiele większym od znaczków pocztowych — mówi o tym, jak świetne pisma artystyczne mogłyby w Polsce wychodzić. Szkoda, że ich nie ma.

* * *

Z postępem „w ogóle" bywa tak, jak z postępem w pedagogii lub medycynie: każdy jej krok naprzód wywołuje nowe problemy, takie jak problem niesamowitego przyrostu ludności w głodnych krajach, gdzie higiena i leki ogromnie zmniejszyły śmiertelność niemowląt; albo takie jak problem bakterii uodpornionych na antybiotyki (skąd znów jakieś nowe, tajemnicze choroby), albo jak wielosieczne działanie „tranquilizerów". Człowiek, wkraczając w pierwotną, okrutną dla jednostek, operującą swoistym „prawem wielkich liczb" równowagę przyrody, burzy jej ekologiczny ład i musi na wyższym poziomie rozwoju chwytać nową równowagę, organizować nowy ład pod sankcją katastrofy. (Prosty i niedokładny przykład zburzenia ekologicznego ładu: wybicie wróbli prowadzi do rozmnożenia jakichś owadów, zjadanych dawniej przez wróble; te owady zjadają teraz roślinę, potrzebną bydłu jako pasza... itd.). Człowiek pełni zatem w przyrodzie podobną funkcję, jak dawniej kataklizmy, albo te nieznane jeszcze, powolne przyczyny, które ziemię brontozaurów i pterodaktyli zmieniały w ziemię nas, ssaków. Kto wie, czy w tak mało znanym, choć najściślej z nami współżyjącym świecie drobnoustrojów, jakaś np. penicylina nie wywołuje przemian analogicznych, jak ongiś przejście z mezozoicznej ery smoków do poczciwych paleocenów i pleistocenów naszej własnej ery? W ten sposób człowiek przedłużałby działanie dziwnych sił przyrody, niszczących jedną równowagę chwiejną na rzecz innej; tyle tylko, że człowiek niszczy i odbudowuje coraz szybciej. Ale robi to z nieświadomością niewiele mniejszą, niż tzw. ślepe moce natury. Dawniej niefrasobliwie charatał lasy, ani myśląc o erozjach, odwodnieniach i niedotlenieniach; teraz — kiedy zdawałoby się wie dosyć, aby uważać — zatruwa rzeki odchodami chemicznych fabryk, zatruwa stratosferę wybuchami bomb atomowych, ba — nie jest w stanie tak planować miast, żeby w nich ludzie nie dostawali fioła z tłumności życia, z hałasu, ze smrodu. Równowaga między życiem psychicznym i warunkami zewnętrznymi, wciąż w dziejach ludzkości burzona przez zmiany tych warunków, wciąż na nowo odbudowywana, dziś wydaje się bardziej krucha, niż kiedykolwiek.

Wspominałem na początku o pedagogii. Zdumiewające bywa czasem, jak mało pedagogia praktyczna (zwłaszcza domowe wychowywanie dzieci) korzysta z dobrodziejstw postępu: dopuszcza się nieraz do erozji psychicznej tam, gdzie wiedza dzisiejsza (psychologia, medycyna itd.) aż nadto wystarczy, żeby takich elementarnych niebezpieczeństw uniknąć. Ale z drugiej strony ta właśnie wiedza dzisiejsza także rehabilituje stare, stare przekonanie, że najlepiej wychowują dobry przykład — i miłość. I jak ostrzega przed karykaturą postępu...

Czytam w którymś czasopiśmie francuskim, jak niedobrze dla dziecka, kiedy matka zbyt wcześnie się z nim rozstaje, wracając do pracy po urlopie macierzyńskim. *Między niemowlęciem a postacią ludzką, która*

zaspokaja jego potrzeby, nawiązuje się kontakt afektywny typu pierwotnego. Począwszy od trzeciego miesiąca dziecko zaczyna stopniowo identyfikować twarz matki: cały świat pierwszego roku życia organizuje się wokół tego obrazu matki — t w a r z y i r ą k. Kiedy się wie jak niezwykłą, nieraz działającą natychmiast siłę mają te pierwsze wrażenia, identyfikacje, przedstawienia — to zrozumieć można szkodliwość zbyt wczesnego oderwania niemowlęcia od matki lub od kogoś, kto ją zastępuje. (Jak wiadomo młody łabędź może się na stałe przywiązać do p i e r w s z e g o przedmiotu — jeśli jest biały i ruchomy — jaki widzi, wykluwając się z jajka: niech to będzie nawet piłka tenisowa. Łosoś, po latach morskich wędrówek, odnajduje — dzięki mocy ewokacyjnej i sterowniczej p i e r w s z y c h wrażeń węchowych — strumień, gdzie się urodził.) No proszę: strumień... piłka tenisowa... ręce matki... Jeszcze przypomnijmy, że podobno charakter jest już całkiem uformowany przez otoczenie do czwartego roku życia, jeszcze dodajmy parę twierdzeń Freuda, Adlera czy Junga — „i gotowa legumina": wszystko to zapewne prawda, ale skutek taki, że w USA dziecko, które nie docenia nocnika, prowadzi się do psychiatry, zamiast mu dać klapsa. O jakże trudno, zburzywszy równowagę jednego systemu pedagogicznego: „rózeczką Duch święty dziateczki bić radzi" (to już postęp, rózeczką, a nie „kułakiem za plecy"), jak trudno, zburzywszy tę równowagę, odzyskać ją na wyższym szczeblu pedagogicznej świadomości...

Przypomina się ów jegomość, który dowiedziawszy się o istnieniu mikrobów wciąż dezynfekował klamki w domu i nie oddychał inaczej, jak przez maskę higieniczną, czyli tampon nasycony „środkiem bakteriobójczym". Uspokoił się dopiero wtedy, kiedy mu powiedziano, że i tak liczne drobnoustroje w nim mieszkają i nawet w niejednym pomagają. Z dziećmi bywa podobnie: ze strachu by owe „pierwsze wrażenia", które będą kształtować całe życie uczuciowe człowieka (dzięki ich mocy „ewokacyjnej i sterowniczej"), nie były przypadkiem niewłaściwe, można wpaść w łagodną manię pedagogiki sterylizowanej i sterylizującej. Już chyba czasem lepsza ta rózeczka? A w każdym razie lepsza spontaniczna mądrość matczynych rąk, niż stosowane jako reguła maski higieniczne?

Jacek Woźniakowski

DO CZYTELNIKÓW „ZNAKU" I „TYGODNIKA POWSZECHNEGO"

„GŁOS MAJĄ BEZIMIENNI" — tak zatytułowaliśmy numer „Znaku" zawierający plon ankiety „Tygodnika Powszechnego" na temat wiary. Była to, jak wiadomo, nie pierwsza i nie ostatnia z ankiet-konkursów (takich jak zainicjowane przez Spodka „Moi rodzice", „Tydzień mojego życia", „Nas dwoje"), które dowiodły, jak interesującymi, rzetelnymi i „komunikatywnymi" autorami są bezimienni. Zwracamy się do nich raz jeszcze. Tym razem Ojciec Malachiasz współpracuje z nami, by zdobyć — jak się spodziewamy — równie cenne i dla wszystkich pożyteczne materiały o życiu wewnętrznym jak te, które nasi czytelnicy znaleźli w numerze luty-marzec br.

Do „Listu otwartego" Ojca Malachiasza nie dodajemy ze swej strony nic więcej, poza krótkim sformułowaniem ankiety. Jest to raczej propozycja orientacyjna a nie wiążący porządek pytań:

1) JAK ROZUMIEM MODLITWĘ.
2) JAK SIĘ MODLĘ. CZYM DLA MNIE JEST MODLITWA.
3) MÓJ UDZIAŁ WE MSZY ŚWIĘTEJ.

Termin: 1 września 1963

Redakcja „ZNAKU"

POCZTA OJCA MALACHIASZA

TYM RAZEM I W „TYGODNIKU POWSZECHNYM" I W „ZNAKU"

Moi Kochani, dziś dla odmiany POCZTA PRZEWROTNA. Tyle już miesięcy odpowiadam na najróżniejsze zapytania, że wypada raz (pierwszy raz, ale kto wie, może nie jedyny) role odwrócić. Ja chcę Was o coś zapytać — i ja chcę prosić Was o odpowiedź. A skłoniła mnie do tego redakcja miesięcznika „ZNAK", bratniego organu „Tygodnika", który gości mnie na swych łamach. Która to redakcja zaprosiła mnie też do współpracy w pewnym dziele.

Co chce wiedzieć redakcja „ZNAKU", tudzież niżej podpisany? Ano — chcemy ZAPYTAĆ WAS O MODLITWĘ. To znaczy w konkrecie:

Kapitalny problem mszy św. To jest taka „okazja", kiedy człek „powinien"... Z czego jednakże jeszcze nie wynika ani to, że się modli, ani też — jak się modli. A my właśnie chcielibyśmy się dowiedzieć: czy, jak i dlaczego? Są tacy, którzy przychodzą na mszę św. z nawyku niedzielnego i czasem stoją senni i znudzeni. Dlaczego tak jest? A może starczą organy, śpiewy, muzyka, którym pozwala się „spływać", bo to przyjemne — i to jest wszystko? Czy to naprawdę — dość? Są też inni, którzy wolą przyjść do kościoła poza mszą św., gdy kościół jest pustawy i gdy jest cisza. Ja to rozumiem. I nie chodzi mi w tym wypadku o tych, którzy przychodzą także wówczas; w tej chwili chodzi mi o tych, którzy przychodzą tylko wówczas. Chciałbym się dowiedzieć: dlaczego?... A są też i tacy, którym właśnie odpowiada wspólna modlitwa. Dlaczego? A powiedzmy też sobie szczerze, tak „między nami obecnymi": rozumiecie, co też czyni ksiądz przy ołtarzu, jakie modlitwy odmawia i jaki jest ich sens? Czy nie bardzo? I jak sądzicie, jaka jest Wasza rola: jesteście widzami i słuchaczami — czy też uczestnikami? Jeśli to drugie — to może są jakieś elementy, które przeszkadzają Wam w uczestnictwie? Co? Niezrozumienie? A może coś jeszcze? Może np. to, że ołtarz czasem tak daleko, na podwyższeniu — z dystansem? A może jeszcze coś innego? Powiedzcie.

To zresztą nie tylko kwestia mszy św. i obecności w kościele.

Jak rozumiecie modlitwę? Czym ona jest dla Was? Jeżeli się modlicie — to dlaczego? A jeśli nie umiecie, jeśli macie jakieś opory — dlaczego?

Jak to robicie? „Z książeczki"? Jeżeli tak — to może macie jakieś swoje ulubione modlitwy. Jakie? A może pewnych *„książeczkowych" modlitw nie rozumiecie? Może Was „jeżą"?* Powiedzcie szczerze: dlaczego? Może wreszcie sądzicie, że pewne formy modlitwy — albo teksty modlitewne — w ogóle się przeżyły; dlaczego tak sądzicie?

Wiem, są tacy, którzy bardzo nie lubią „modlenia się z książeczki". To nie grzech. Ale wobec tego powiedzcie: dlaczego nie lubicie? Co Was razi? Konwencja? Język? Sam fakt, że to „podyktowane", że to „nie swoje"? A co powiecie np. o Psalmach? Czy wydają się Wam one tylko czcigodnym zabytkiem literatury, czy też może odnajdujecie w nich jakieś bardzo

współczesne i istotne problemy człowiecze, coś „swojego"? A może w ogóle ich nie znacie?

A jeśli uznajecie tylko takie „modlitwy od siebie", swoje własne (oczywiście oprócz np. „Ojcze nasz", które — o ile wiem — oporów nie wywołuje) — to jak to robicie? Pytam śmiało o rzeczy tak osobiste, bo ankieta będzie anonimowa. A „jak" — to nie jest tylko kwestia słownictwa; to także delikatna sprawa stosunku osobowego.

Czy modlitwa jest dla Was czymś „odświętnym", czymś takim „kościelnym"? A może zdarza się Wam, np. w tramwaju, kiedy nie jesteście „nastrojeni modlitewnie"? Albo w innych sytuacjach i miejscach zupełnie „poza-kościelnych"? Jak sądzicie: czy modlitwa jest tylko kwestią nawyku? Wychowania? A czy i w jakim stopniu jest to kwestia potrzeby wewnętrznej — dla Was osobiście?

Wszystkiego się człowiek uczy, modlitwy także. Kto Was uczył modlenia się? Matka? Rodzice? Ksiądz? Co z tego zostało, a co przeminęło? Jeśli zaś przeminęło — to dlaczego, jak sądzicie? I jak powróciło? W jakiej formie? Przez co — czy przez kogo? W jakiej sytuacji?

A może modlitwa — to nie tylko słowa lub myśli? Co o tym sądzicie? Czy uważacie modlitwę za sprawę wyłącznie „prywatną" i indywidualną, czy też może przyznajecie jej jakiś walor społeczny? A może np. praca może mieć walor modlitewny — jak sądzicie?

Rzucam te pytania dość chaotycznie i raczej tylko po to, aby Was zorientować w przedmiocie. Redakcja „ZNAKU" zapewne ujmie to o wiele bardziej systematycznie i porządnie; myślę jednak, że i ona nie będzie wymagała kurczowego trzymania się „punktów" i zapytań. Zastanówcie się sami — i napiszcie, jak chcecie, byle na temat: „modlitwa".

Problem: po co to? Otóż kiedy zaproszono mnie do redakcji „ZNAKU" i powiadomiono o tym projekcie — ja także zapytałem bardzo podejrzliwie: „a do czego to wam potrzebne, żeście tacy ciekawi?" Przekonano mnie jednak, że to potrzebne; wierzcie mi — nie tylko redakcji „ZNAKU". Im — to chyba na samym końcu.

Potrzebne to jest przede wszystkim Wam. Życie jest życiem, ja wiem, że człek normalnie nie ma ani czasu, ani ochoty zastanawiać się nad pewnymi sprawami. Modli się albo i nie bardzo — ale „jak", ale „dlaczego", ale „co to znaczy", ale „czym to jest" — nad tym się normalnie nie myśli. A szkoda. Raz na jakiś czas warto sobie sprawić „rekolekcje" i podumać. A potem ewentualnie (wypowiedzi zostaną opracowane i w wy-

borze opublikowane) — warto zobaczyć „jak" i „dlaczego" robią to inni. Ci „inni", których widzi się (albo i nie) obok siebie w kościele, na ulicy, na plaży, w autobusie. Niczyjej tajemnicy to nie złamie. A może ktoś nierozumiejący — zrozumie? A może ktoś inny zobaczy, że „nie on jeden — właśnie tak"? To pożyteczne.

Pożyteczne zresztą nie tylko dla Was. Pożyteczne np. dla tych, którzy projektują i budują kościoły; dla tych, którzy odprawiają mszę św.; albo i dla tych, którzy układają owe „książeczki do nabożeństwa". Wszystkich tych rzeczy nie robi się „sobie a Muzom". Robi się je dla Was. Jeśli „trafia" — warto wiedzieć „dlaczego"; jeśli nie — warto wiedzieć to samo. Nikt się nie obrazi.

Ankieta jest pożyteczna w ogóle dla duszpasterstwa, może nawet nie tylko w Polsce. Bo — widzicie — księża, choć spowiadają, stosunkowo nie wiele o Was wiedzą. Nie każdy np. zapyta: „jak ty się, człowiecze, modlisz i czym jest modlitwa dla ciebie?" A jeśli zapytają — delikwentowi trudno jest tak od razu odpowiedzieć, w pośpiechu, bez zastanowienia, przy kratkach konfesjonału — bo to są sprawy trudne. Ale i sprawy ważne. Bo bardzo wiele z tego wynika. Znowu: dla Was samych.

Przekonali mnie mądrzy ludzie z redakcji „ZNAKU" i dlatego przyjąłem zaproszenie do współudziału w tej imprezie i dlatego wreszcie zwracam się do Was z tą dzisiejszą „przewrotną pocztą".

I jeszcze jedno: ankieta w zasadzie przeznaczona jest dla tych „praktykujących" (bo modlitwa jest przecież „praktyką religijną"), ja zaś osobiście mam nader różną „klientelę". Także i „niepraktykujących". Bardzo, bardzo różnych ludzi. Także i takich, co to „stoją z boku". Nie szkodzi. Do nich także się zwracam: napiszcie. Powiedzcie, co o tym sądzicie. Czy naprawdę modlitwa jest Wam niepotrzebna? Tu nie chodzi wcale o racje „uczuciowo — sentymentalne"; potrzeba wcale nie musi wynikać z sentymentu. Najczęściej wynika ze spraw o wiele głębszych. Tak niewielu jest ludzi, którzy chociażby parę razy w życiu nie zawołali: „Boże". Przypomnijcie sobie.

Ankieta jest anonimowa, podpisywać się nie trzeba. Jak we wszystkich ankietach tego typu potrzebne są tylko tzw. „dane rzeczowe": wiek, płeć, wykształcenie, zawód, środowisko (duże miasto, małe miasto, osiedle, wieś). A czasu do namysłu i zastanowienia się — jest dość: całe lato. Odpowiedzi (na adres redakcji miesięcznika „ZNAK", KRAKÓW, ul. SIENNA 5, I p.) — można nadsyłać do 1 września 1963. Oczywiście ludzie

roztropni nie zostawią pisania na ostatni moment, kiedy urlop się kończy i trzeba pakować bety...

Redakcja „ZNAKU" wiele sobie obiecuje i po ankiecie i po tej mojej pomocy i apelu. Oblewałem to dostojne grono zimną wodą i na koniec oświadczyłem asekurancko, że jeśli „nie wypali", to niechże pamiętają, że „ja mówiłem". Ale przyznam się, że osobiście chciałbym, aby „wypaliło". Nie ze względu na mnie, bo cóż — ja? Oczywiście: mnie to także interesuje i byłbym rad dostać odpowiedź, skoro sam tyle się „naodpowiadałem". Ale impreza jest ważna przede wszystkim z uwagi na Was samych. Podobnie, jak poprzednia („Dlaczego wierzę — wątpię — odchodzę"), której wyniki opublikowano częściowo w 104—105 numerze „ZNAKU"; może nawet nie spodziewacie się, jak bardzo okazała się ona pożyteczna.

Więc — czekamy.

Ojciec Malachiasz

SOMMAIRE

Chronique

POUR OBTENIR NOTRE BULLETIN EN LANGUE FRANÇAISE
CONTENANT LE RÉSUMÉ DES PRINCIPAUX ARTICLES
VEUILEZ VOUS ADRESSER À LA:
RÉDACTION DU MENSUEL **„ZNAK"**, **Cracovie, 5, rue Sienna, POLOGNE**

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES